9009593

189.4
A618pr

Proslogion

San Anselmo

Estudio premilinar, traducción y notas de
Judit Ribas y Jordi Corominas

tecnos

«No pretendo, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi inteligencia, pero deseo entender en cierta medida tu verdad, que mi corazón cree y ama. No busco tampoco entender para creer, sino que creo para entender. Pues creo también esto: que si no creyera no entendería.»

Colección
Clásicos del Pensamiento

ISBN 84 - 309 - 3131 - 7
00127
9 788430 931316

1229127

El *Proslogion* (1077), opúsculo de un monje benedictino sobre la razonabilidad de la fe, es una muestra fehaciente de cómo algunas cuestiones filosóficas atraviesan toda la historia del pensamiento. Retomando una reflexión de Séneca sobre el ser de Dios, despliega su propia búsqueda hasta llegar a una formulación que habrá de quitar el sueño a autores como, entre otros, Tomás de Aquino, Descartes, Kant y Russell. Se trata de uno de los textos más aludidos de la filosofía clásica, aunque pocos lo han leído directamente. Reformulado de múltiples formas, se despliega en la filosofía medieval y moderna, hasta cobrar nuevo auge en la filosofía contemporánea. La riqueza y la fascinación que ejerce este breve texto hacen que año tras año aparezcan nuevas y dispares interpretaciones sobre su naturaleza. ¿Se trata de una oración?, ¿de sabiduría cristiana?, ¿de una transición de la fe al racionalismo? Su mayor actualidad radica en la honestidad intelectual y el talante crítico del que hace gala Anselmo, dispuesto a un diálogo radical más allá de toda fidelidad dogmática.

Colección
Clásicos del Pensamiento

Director
Antonio Truyol y Serra

Esta obra es propiedad del
SIBDI - UCR

San Anselmo

Proslogion

Estudio preliminar, traducción y notas de
JUDIT RIBAS y JORDI COROMINAS

tecnos

189.4
A618pr

Título original:
Proslogion (1077)

Diseño de cubierta:
Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

BIBLIOTECA Carlos Monge Alfaro
SISTEMAS DE BIBLIOTECAS
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

SISTEMA DE BIBLIOTECAS - UCR
580646

580646
08 MAY 2008

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o cumunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© JUDIT RIBAS y JORDI COROMINAS, 1998
© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1998
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3131-7
Depósito Legal: M. 3.628-1998

Printed *in Spain*. Impreso en España por Rogar
Pol. Ind. Alparrache. Navalcarnero (Madrid)

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR VIII
I. Contexto del argumento anselmiano XVI
II. La historia del argumento anselmiano XXV
III. El talante anselmiano XXXII

BIBLIOGRAFÍA XXXVI

PROSLOGION

PROHEMIO 3
Cap. I. INCITACIÓN DEL ESPÍRITU A LA CONTEMPLACIÓN DE DIOS 6
Cap. II. QUE DIOS EXISTE VERDADERAMENTE 11
Cap. III. QUE NO PUEDE PENSARSE QUE NO EXISTE 13
Cap. IV. CÓMO HA DICHO EL INSENSATO EN SU CORAZÓN LO QUE NO SE PUEDE PENSAR 15
Cap. V. QUE DIOS ES AQUELLO QUE ES MEJOR SER QUE NO SER, Y QUE, SIENDO EL ÚNICO QUE EXISTE POR SÍ MISMO, HIZO TODAS LAS DEMÁS COSAS DE LA NADA 17
Cap. VI. CÓMO ES SENSIBLE, AUNQUE NO SEA CUERPO 18
Cap. VII. CÓMO ES OMNIPOTENTE, AUNQUE MUCHAS COSAS NO LAS PUEDA HACER 19
Cap. VIII. CÓMO ES MISERICORDIOSO E IMPASIBLE 21
Cap. IX. CÓMO, ENTERA Y SUMAMENTE JUSTO, PERDONA A LOS MALOS Y SE COMPADECE CON JUSTICIA DE ELLOS 22

Cap. X. Cómo castiga y perdona justamente a los malos 26
Cap. XI. Cómo «todos los caminos del Señor son misericordia y verdad», si bien «el Señor es justo en todos sus caminos»..... 27
Cap. XII. Que Dios es la misma vida por la que vive, y así de todo lo parecido..... 29
Cap. XIII. Cómo solamente Él es incircunscrito y eterno, aunque los demás espíritus sean también incircunscritos y eternos..... 30
Cap. XIV. Cómo y por qué Dios es visto y no es visto por quienes lo buscan..... 32
Cap. XV. Que es mayor que lo que podemos pensar..... 34
Cap. XVI. Que es «Una luz inaccesible» la que Él habita 35
Cap. XVII. Que en Dios hay armonía, olor, sabor, suavidad, belleza, de un modo inefablemente suyo 37
Cap. XVIII. Que ni en Dios ni en su eternidad, que es Él mismo, hay partes..... 38
Cap. XIX. Que no está en lugar ni tiempo, aunque todo está en Él 41
Cap. XX. Que es antes y más allá de todas las cosas, incluso de las eternas..... 42
Cap. XXI. Si esto es «el siglo del siglo» o «los siglos de los siglos»..... 44
Cap. XXII. Que sólo Él es lo que es y el que es ... 45
Cap. XXIII. Que este bien es igualmente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; y que Él es el uno necesario, es decir, lo que es todo, entero y sólo bueno 47
Cap. XXIV. Conjetura sobre cómo y cuánto es este bien 49
Cap. XXV. Cuáles y cuán grandes bienes hay para los que gocen de Él..... 50
Cap. XXVI. Si éste será el gozo pleno que promete el Señor 54

ESTUDIO PRELIMINAR

por Jordi Corominas y Judit Ribas

A Pedro Casaldáliga,
que sabe de la verdad

En el año 1077, cuando Anselmo escribe el *Proslogion,* Europa se revestía de iglesias y ermitas. La disminución de las conquistas y la guerra, la parcelación del poder alrededor de los castillos originariamente construidos para la expansión y la defensa de los reinos, y la necesidad de los señores feudales de mantener los placeres y las riquezas que antes les proporcionaban los saqueos, propiciaron nuevos utensilios y prácticas de cultivo. Los *aratores*, la *plebe*, dedicados ahora denodadamente al cultivo de la tierra, producían excedentes económicos inauditos suficientes para mantener los otros dos estamentos de la Europa feudal: los *bellatores*, encargados de la guerra y del mantenimiento del orden político, y los *oratores,* responsables de adorar a la divinidad[1]. Junto a la

[1] G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, París, 1978.

bonanza económica una profunda conmoción social sacudía aquella mayoría de hombres y mujeres macilentos sobrevivientes de las epidemias y del hambre, y decepcionados porque la historia no les permitía ya esperar el fin de los tiempos. Aparecían las primeras ciudades, los primeros burgueses, los primeros poderes —la comuna y los cónsules— ajenos a la rigurosa estratificación feudal y las primeras escuelas independientes de los monasterios. La turbulencia de los guerreros era desviada hacia el exterior mediante las cruzadas para proteger así las nuevas actividades económicas.

La iglesia se veía arrastrada por la prosperidad. Obispos y abades recibían tierra de los señores. La simonía —obtención de cargos eclesiásticos a cambio de dinero— y el nicolaísmo —disfrute de cargos eclesiásticos sin vocación— se enquistaron en la institución. Pero al mismo tiempo surgieron en su interior grandes ansias de reforma y espiritualización. Denostadas fuerzas para liberarla de la injerencia laica y de la subordinación al poder feudal invadieron los caminos. Muchos cristianos insatisfechos con las enseñanzas de la Iglesia esperaban otro mensaje, soñaban otra sociedad, perseguían un orden diferente y pretendían instaurar la palabra de Dios prescindiendo de la mediación de los sacerdotes. La mayoría de ellos, persuadidos de estar en contacto permanente e inmediato con el espíritu, profesaban el desprecio por lo carnal, soñaban con una humanidad que se reprodujera como las abejas, sin copulación. Pretendían ignorar toda distinción en la sociedad humana, nadie debía servir a ningún señor. Por esta razón reclutaron espontáneamente sus adeptos entre las víctimas de la injus-

ticia, pobres y clérigos vejados por el obispo. Se trataba de recuperar la igualdad del paraíso y rechazar la sexualidad. El pecado de Adán hizo de la copulación una necesidad, separó lo humano de lo angélico. Cuando la especie humana volviera a vivir en una castidad total, la tierra se uniría nuevamente al cielo.

La eclosión de monasterios y eremitas obedecía a las mismas ansias pero los monjes reconocían que el cielo no era el paraíso antes del pecado, que el celibato no era apto para todos y que la intención de la providencia no era la igualdad sino el orden. Fueron los principales adalides de la reforma. Si bien la Iglesia no tenía por qué ser una fiel transmisora del otro mundo, tampoco podía confundirse totalmente con éste. El papa Pascual II, monje y amigo íntimo de Anselmo, llegó a proponer que los obispos abandonasen todos sus bienes temporales para acabar de raíz con el conflicto de las investiduras. Ni que decir tiene que este retorno evangélico no satisfacía a nadie. Ni a los obispos ni al propio emperador, que veía en ello un peligro para sus intereses políticos. No obstante, las teorías eclesiásticas sobre la primacía universal del papado por encima del poder temporal de los reyes acabaron por afianzarse.

La cultura monástica de la alta Edad Media favoreció la distinción entre Iglesia y Estado y la constitución de las naciones al consolidar la pertenencia a una tierra mediante el compromiso de los monjes con un monasterio. Y es que en los monasterios se hunden las raíces de la modernidad, no en vano eran los monjes los únicos depositarios de la cultura y del pensamiento, los únicos que sabían leer y escribir. A través de ellos nos llega el legado de Grecia y Roma y

los primeros desarrollos científicos y técnicos tales como viaductos, molinos de viento y nuevos métodos agrícolas que permitían a los monjes dedicar más tiempo a la oración. Cantar al unísono la alabanza del Señor identificándose con el coro de los ángeles era precisamente su función primaria. Las ceremonias, las procesiones alrededor del claustro imitaban de manera visible lo que sería la vida futura de los elegidos. Era una cultura orientada a la prefiguración y anticipo de la gloria futura. Lo divino y lo humano debían fundirse completamente en el fin del mundo y era necesario estar preparados, ayudar a la transición, a la fusión, evitando las discordias que se producían en el infierno, el piso inferior del cosmos, donde reinaba la corrupción y el caos. La preocupación principal del imaginario de la época era conservar el orden creado por Dios, evitar que las fuerzas inferiores, el caos, el diablo se apoderase de la tierra. Tanto el campesino como el monje más santo estaban envueltos en una lucha terrorífica entre el bien y el mal. La misma elaboración del *Proslogion* es reflejo y expresión de esta lucha entre el poder de la luz y el poder de las tinieblas:

«Después del Monologion le vino a la mente la idea de investigar si no se podría mostrar por un argumento único y breve todo lo que la fe nos enseña sobre Dios [...]. Ese pensamiento le quitaba el apetito y el sueño [...]. Diose cuenta de ello y se imaginó que esta idea, objeto de sus preocupaciones era una tentación del demonio, pero cuanto más intentaba rechazarla más le perseguía. Una noche en que no podía dormir, la gracia de Dios brilló en su corazón. Lo que buscaba se manifestó a su inteligencia y llenó su corazón de

una alegría y de un júbilo extraordinarios. Pensó que este descubrimiento podría interesar a otros si se lo comunicaba, y, como estaba libre de envidia, lo escribió inmediatamente sobre tablillas y las confió a uno de los hermanos del monasterio, recomendándole que las guardase con sumo cuidado. Se las pidió algunos días después, pero no las encontró. Se pregunta si alguien las ha cogido, pero es todo en vano, nadie tiene conocimiento de ellas. Anselmo las vuelve a escribir sobre tablillas y se las confía al mismo hermano con orden de guardarlas más cuidadosamente; éste las ocultó entonces en lo más escondido de su lecho, pero al día siguiente, cuando menos pensaba en ello, las encontró rotas, y sus trozos, esparcidos en el suelo delante de la cama. Entonces recoge las tablillas, reúne la cera y se va con todo a Anselmo, quien, reuniendo todos los fragmentos, pudo apenas reconstituir lo que había escrito. Temiendo perderlo por su negligencia, ordena que se transcriba en pergamino, en el nombre del Señor»[2].

El combate a muerte entre la salvación y la perdición también se trasluce en la biografía de Anselmo[3]. Anselmo nacido en el año 1033 en Aosta, una ciudad

---

[2] Cfr. J. Alameda, *Las obras completas de San Anselmo*, 2 vols., Ed. Católica (BAC), Madrid, 1953, p. 18. Es Eadmero, el secretario personal de Anselmo, quien relata este episodio en la biografía que escribió sobre el mismo.

[3] Y ello es independiente de la veracidad histórica que nos merezcan los datos biográficos suministrados por Eadmero pues, aunque su estricta correspondencia con la vida de muchos santos y su especial coincidencia con lo narrado por Agustín en sus *Confesiones* nos hacen dudar de su autenticidad, no dejan de transferirnos cuanto menos el hálito peculiar de la época.

fronteriza entre la Lombardía y la Borgoña en los altos e imponentes Alpes italianos, tiene en su madre el ejemplo de la más fina y exquisita espiritualidad mientras su padre Gondulfo era un hombre entregado a sus placeres[4]. A una adolescencia estudiosa y piadosa y después de haber deseado la vida monástica a la edad de quince años, sucede una juventud inquieta y aventurera. Al fin entra en conflicto con su padre y abandona su hogar entregándose a «las olas del mundo»[5] y sus vicios y placeres. Durante tres años vive en Borgoña, en Francia y en Lombardía, hasta que toca fondo y el poder de la luz y la fama de su compatriota Lafranco, prior de Bec en Normandía, le atrae y se hace monje benedictino a los veintisiete años de edad, en 1060. El abad del monasterio era Herluino, un pirata que cansado de la guerra y de las turbulencias de la vida hizo voto de consagrarse a Dios el resto de sus días y dedicó su fortuna a la construcción del monasterio. Si bien la vida y la experiencia de Herluino, que no sabía leer ni escribir, serán más esenciales para la fe de Anselmo que la finura intelectual de Lafranco, esta finura nunca será secundaria ni accidental a su fe. Es la preparación de Lafranco junto con el gusto por la dialéctica y la lógica y el contacto con Agustín, Boecio y Escoto Eriúgena la que brindará a Anselmo su peculiar apertura de espírutu y la que propiciará que escriba obras tan importantes para la historia del pensamiento filosófico y teológico como El *Monologion* y los tratados *De veritate*, *De libertate arbitrii* y el *Proslogion*.

---

[4] Eadmero, *op. cit.*, p. 5.
[5] Eadmero, *op. cit.*, p. 5.

Sin duda, de todas las reflexiones de Anselmo la que ha tenido más importancia en la historia de la filosofía ha sido su argumento sobre la existencia de Dios propuesto en el *Proslogion*, conocido desde Kant como argumento ontológico. El hecho no deja de ser sorprendente. Un monje medita sobre la razonabilidad de su fe, y uno de sus argumentos, uno entre muchos, recorrerá la historia entera de la filosofía. Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto, Ockam, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Hume, Kant, Hegel, Brentano, Frege, Barth —para mencionar sólo algunos nombres— dedicarán páginas y más páginas a su discusión, olvidarán el autor del argumento y pocos leerán la obra originaria en que fue escrito. La influencia ulterior del argumento, particularmente desde que en la modernidad racionalista es decisivo en el ingreso de Dios y del Ser como «objetos» del conocimiento metafísico, no admite parangón más que con algunos contados textos de la historia de la filosofía. Probablemente sucede que Anselmo ha dado con una cuestión crucial en la tradición filosófica: la división o conexión entre pensamiento y realidad, entre lógica y ontología, entre el infinito pensado y el absoluto real. De hecho la historia de la filosofía lo que ha discutido, más que el auténtico argumento anselmiano, es si el ser y el pensar, si la inteligencia y la realidad, tienen una conexión o no y en qué consistiría la misma.

Por todo ello hoy el *Proslogion* mantiene una suerte de vigencia nada adocenada. En primer lugar, su lectura nos permite descubrir toda la viveza y originalidad del argumento anselmiano en la textura de la edad monástica. En segundo lugar, es en la lectura del *Proslogion* donde mejor podemos comprender que la

prueba anselmiana haya fascinado y continúe siendo de algún modo una cuestión crucial en el debate filosófico contemporáneo pues es con la vestimenta del *Proslogion*, mucho más seductora y recia que en el lenguaje seco y descarnado de la lógica filosófica. Y, en tercer lugar, redescubrimos en el opúsculo un talante cada vez más ausente en nuestra época: una disposición más allá de toda apología defensiva de una u otra fe a dar razones y a confrontarlas con todos.

I. CONTEXTO DEL ARGUMENTO ANSELMIANO

En el siglo XI el estudio del *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) y del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) resurge sobre todo en las ciudades. Al lado de las tradicionales escuelas monásticas, surgen las llamadas escuelas urbanas. Para la naciente burguesía el estudio del *trivium* es decisivo para ocupar los cargos públicos. A diferencia de los siglos anteriores, las escuelas ya no están frecuentadas exclusivamente por monjes, sino que empiezan a abundar los escolásticos seglares más interesados por las artes humanas que por la doctrina sagrada. El monasterio de Le Bec, justo cuando Anselmo es su abad, es uno de los pocos que abre sus puertas a estudiantes que no son monjes. Poco a poco la dialéctica, el arte de razonar, suscita una actitud de independencia frente a la autoridad y a la fe y se levantarán acaloradas discusiones entre dialécticos y antidialécticos. Anselmo de Besate, Berengario de Tours y el mismo Lafranco, refinado dialéctico parisino antes de hacerse

monje, entienden que la dialéctica es el único medio para descubrir la verdad y rehúsan aceptar de la fe y de la revelación más de lo que se demuestra con la dialéctica. Los antidialécticos, en cambio, reprueban la posición de los que aplican la dialéctica a los misterios revelados prescindiendo de la fe y pretenden superar la teología. Hasta el siglo XI, en que la dialéctica empezó a hacer furor, el método de pensamiento preferido por los padres y los maestros medievales para pensar sobre la fe se había basado en la alegoría bíblica. Después fue tanta la pasión por la dialéctica que los monjes de Le Bec pidieron a Anselmo, que les enseñase a meditar racionalmente sobre la fe sin recorrer al comentario bíblico y le arrebataban prácticamente sus escritos de las manos.

Anselmo propiciará precisamente un tipo de meditación «que no fundamente absolutamente nada en la autoridad de la escritura, sino que lleve a establecer con precisión los resultados de cada investigación»[6]. Para él hay demasiadas autoridades y muy escasas argumentaciones. Por ello se plantea el riesgo de buscar algunas. Llamará *rationes* a este tipo de razonamiento que prescinde de la autoridad. Y para remarcar que estas razones no dependen de la sagacidad del creyente, sino que se fundamentan en la veracidad de lo que es creído, las califica de *necesariae*. Es un término que induce a muchos errores, porque el grado de necesidad de los argumentos anselmianos no es el mismo que el que pretenden los argumentos de autores racionalistas como Descartes, Spinoza o Leibniz.

---

[6] Anselmo, *Monologion,* Laia, Barcelona, 1988, p. 39.

Dar razón de la fe es un paso más allá de la pura aceptación creyente. Las verdades necesarias son argumentos a través de los cuales la razón humana es capaz de hacer evidentes las verdades de las que ya tenemos conocimiento por la fe. Sin embargo, para Anselmo esta comprensión está siempre más acá de la visión contemplativa que sólo se obtiene por experiencia. La inteligencia de la fe es imprescindible, pero no decisiva para la beatitud. Todo es provisional, incluso las razones necesarias. Definitiva sólo lo será la experiencia de Dios.

De hecho Anselmo hace una utilización de las razones necesarias más acorde con la perspectiva de la filosofía hermenéutica contemporánea que con el racionalismo. Acepta el uso de la dialéctica para la comprensión de los misterios de fe, pues cree que un buen uso de la dialéctica no puede desembocar en contradicciones con lo que predica la sagrada doctrina. Además, querer entender sin antes creer entraña un absurdo, es imposible para Anselmo porque su fe no se apoya en la inteligencia. Lo último e irreductible es la fe, las razones le añaden algo de luz a la oscuridad del puro asentimiento. Sin embargo, a diferencia de la filosofía hermenéutica, admite una cierta autonomía y trascendencia de la razón. Los argumentos tienen alguna fuerza más allá de la fe. Anselmo subscribe que estas razones podrían ser erróneas y está dispuesto a corregirlas si alguien le manifiesta la falsedad de tales argumentos del mismo modo que espera confiadamente convencer a toda persona que no tenga mejores razones que él.

Y es que Anselmo es un punto medio, una unión única entre la patrística y la escolástica, que, aunque

no contrapuestas, tienen presupuestos mentales distintos. La teología tiene en la patrística un acento más contemplativo y sapiencial que dialéctico. En la escolástica, en cambio será ante todo ciencia y dialéctica. En Anselmo coexisten Agustín y Aristóteles, sabiduría y ciencia, contemplación y dialéctica. Para explicar esta paradójica unidad entre una actitud creyente, que parece rayar con el fideísmo, y a la vez racional, hasta la apariencia de racionalismo teológico, nada mejor que verlo como un genuino teólogo monástico que persigue la unión de conocimiento y amor[7]. Precisamente lo característico de la contemplación monástica es que no es éxtasis, ni sentimiento, sino razón contemplativa, razón meditativa y razón orante a la vez. Una razón que sólo en relación dialogante con una alteridad radical espera encontrar los criterios propios y, por lo mismo, pasa constantemente de la meditación a la oración. El monje, como los sabios de la antigüedad, pretende ser un filósofo auténtico; por eso su sabiduría es teórica y práctica a la vez. La comprensión de la palabra no se limita al horizonte discursivo, sino que significa tanto esfuerzo conceptual para inteligir como vivir para la verdad y deleitarse y gozar con ella.

La dificultad de esta unidad es de tal calibre que la mayoría de los estudiosos del *Proslogion* tienden a

---

[7] En este sentido creemos que es altamente ecuánime la aproximación que realiza Evangelista Vilanova, otro monje benedictino y teólogo contemporáneo. Véase Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana,* vol. 1, Herder, Barcelona, 1987. Y también la de Olegario González de Cardedal en su tesis doctoral. Cfr. O. González, *Misterio trinitario y existencia humana,* Rialp, Madrid, 1965.

acentuar una u otra vertiente de su pensamiento. En la vertiente sapiencial, Stolz[8] considera el *Proslogion* como una experiencia mística, una oración de principio a fin donde el argumento anselmiano no es otra cosa que una formulación lógica de esta experiencia. Esta experiencia mística consistiría en un estado intermedio entre el asentimiento elemental de creer y la clara percepción de la visión beatífica. Barth[9] resaltará al Anselmo teólogo. En el *Proslogion* no se trataría de buscar una prueba al margen, anterior o independiente de la fe, sino de buscar a partir de la verdad de la fe su razonabilidad. El propio argumento, destacará Barth, «no se nos presenta como fruto de la razón, sino como donación divina que hay que pedir en oración y agradecer en eucaristía»[10]. Gilson catalogará el *Proslogion* como la mejor muestra del gnosticismo cristiano, una síntesis compleja del conocimiento revelado, del filosófico y del místico[11].

En la otra vertiente, Heitz[12] es quien acentuará más el racionalismo de Anselmo. Su método se basaría en que todo lo que Dios hace tiene que ser razonable y en que el hombre es capaz de conocer y comprobar

[8] A. Stolz, «Zur Theologie Anselms im Proslogion», *Catholica*, 21 (1933), pp. 1-24.

[9] Cfr. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Múnich, 1931.

[10] Ibíd.

[11] Cfr. E. Gilson, «Sens et nature de l'argument de Saint Anselme», *AHDLMA*, 9 (1934), pp. 5-51.

[12] Cfr. T. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenguer de Tours à saint Thomas d'Aquin*, París, 1909.

esta racionalidad. De aquí a la idea de que Dios está forzado a hacer algo determinado, es decir, lo más razonable, sólo habría un paso. Schmitt[13], especialista dedicado desde hace más de treinta años al estudio de Anselmo y a la edición crítica de sus obras completas, distinguirá el carácter apologético del *Proslogion*. La pretensión de Anselmo sería lograr una evidencia tal de los misterios de la fe, que el hombre no pueda no creer que Dios existe, y, prescindiendo de la fe, quiere demostrar al no creyente, pagano o judío, la racionalidad de su fe y la irracionalidad de quien la niega. Otros considerarán el *Proslogion* como una de las primeras piezas de la filosofía cristiana, como una especulación sobre Dios a partir de la sola razón, utilizando la fe como piedra de toque únicamente[14]. Lo cierto es que todos estos aspectos viven unidos en Anselmo en una fecunda interacción y su separación y consiguiente problematicidad, por más larvada que esté, es fruto del desarrollo ulterior de la filosofía y la teología.

Anselmo hace hablar en el *Proslogion* a alguien que busca «elevar su alma a la contemplación de Dios y se esfuerza por entender lo que cree». El esfuerzo de elevación supone la lejanía de lo que busca contemplar. «Señor, si no estás aquí, ¿dónde te buscaré ausente?, pero, si estás en todas partes, ¿por qué no te veo presente? Ciertamente habitas en una luz inaccesible.» No se presupone, antes se excluye en los pre-

---

[13] F. Schmitt, «Der ontologische Gottesbeweis Anselms», *Theologische Revue*, 32 (1933), pp. 217-223.

[14] Cfr. P. Mazzarella, *Il pensiero speculativo di Anselmo d'Aosta*, CEDAM, Padua, 1962.

supuestos de la reflexión anselmiana, la tesis ontologista que pone el ser divino como primero en el orden del conocimiento. Que Dios existe, y lo que Dios es «es creído», y Anselmo busca en el *Proslogion* «entender lo que cree». La primera vez que nos presenta el argumento en el capítulo II del libro lo hace precedido de una afirmación de fe: «nosotros creemos que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado». Pero detengámonos aquí un momento. Esto no es exactamente una expresión de fe. Si se la decimos a cualquier creyente que no la haya oído nunca, se lo tendrá que pensar dos veces antes de conceder que efectivamente cree eso de Dios mientras que probablemente su asentimiento será inmediato si le decimos que Dios es el creador. Es más bien la expresión de un mínimo presupuesto implícito en la fe. La misma fe presupone un tipo de conocimiento. Todo el que crea en Dios conoce implícitamente que algo le sobrepasa, que está más o menos separado de Dios, y que no puede ver su rostro. Esta misma expresión «Aquello más grande que lo cual nada puede ser pensado» se encuentra en Séneca[15] y la obra que la contiene estaba registrada en un catálogo del siglo XII del monasterio de Le Bec. Aunque dicho catálogo es un siglo posterior a la obra de Anselmo y éste no menciona en ninguna de sus obras a Séneca, bien pudiera ser que fuese la lectura de Séneca la que le diese la idea. También es cierto que San Agustín[16] y Boecio utilizaron fórmulas parecidas. Pero, aun en el supuesto de que

[15] «Qua nihil maius cogitari potest», Séneca, *Natur. quaest. praef.*
[16] Agustín, *Confesiones*, 7, 4.

Anselmo hubiera utilizado estas fuentes, esto en ningún caso le quita su originalidad. Una cosa es decir algo de paso y otra convertirla en lo decisivo de una obra. La historia de la filosofía está llena de casos en los que lo que apenas es sugerido se convierte luego en piedra angular de un nuevo sistema filosófico. Además, una cosa es la expresión, y otra, el sentido que se le da. Por ejemplo, es obvio que para Anselmo el término *mayor* que en Séneca se utiliza en un sentido cuantitativo y en Agustín en un sentido axiológico, tiene un sentido prioritariamente ontológico.

El avance ulterior lleva a comprender que Dios es no sólo «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado», sino que es «mayor que todo lo que puede ser pensado»[17]. No estamos lejos del ámbito de la teología negativa en la que la patrística puso el término de todo pensamiento humano sobre Dios. Dios, en definitiva, sólo puede ser «conceptuado» de tal modo que el hombre sepa que no le capta conceptualmente. Al tener que renunciar a saber qué es Dios, se presiente que Dios es, pero este «ser» no se puede contar al lado del de las demás criaturas, sino que, en el curso de este fracaso de todas las imágenes y conceptos, se muestra como lo totalmente diverso y siempre mayor. Anselmo distingue expresamente su fórmula de «aquello mayor que se puede pensar». Esto último implicaría que podemos tener un concepto de Dios en la mente, lo que sería contradictorio, porque Dios es precisamente en la tradición patrística el inconcebible. La fórmula de Anselmo, en cambio, designa

[17] Anselmo, *Proslogion*, cap. 15.

una idea límite. Se origina a partir de un movimiento dinámico del pensamiento que nos refiere por su intrínseca dinamicidad a algo exterior a él. Con la fórmula negativa Anselmo precisa que, partiendo de la fe, lo mayor que puedo pensar no puedo llegar a circunscribirlo con mi pensamiento, sino que me remite finalmente a algo que está por encima de él. La fórmula nos sitúa en la misma paradoja que describe Anselmo con la imagen de la luz: la luz con la que vemos y en la que vemos es, al mismo tiempo, invisible, trascendente a toda visión[18].

De ese modo el argumento no es una especie de círculo vicioso, como si ya se partiera de lo que se debe probar, esto es, del concepto de Dios que implica la existencia como el concepto de triángulo implica tres lados, convirtiendo el argumento en una pobre tautología. Anselmo no parte de la idea de Dios o de una intuición inmediata de él. No deduce la existencia a partir de un concepto que la implica, sino que parte de la misma dinámica del pensamiento que parece contener una constitutiva versión a la deidad. La fórmula, por tanto, no es descriptiva, sino indicativa. No describe a su referente, sino que es un criterio formal por el que a través de un proceso itinerante llegamos a la correcta identidad del referente de la fórmula, rechazando los falsos candidatos en el itinerario. Lo que le produce tal contento a Anselmo es que ha hallado una fórmula neutra, algo que le permite entrar

[18] La misma paradoja la encontramos expresada en otros contextos: el ser heideggeriano, el ámbito en el que se constituyen todos los entes, es a su vez inapresable; la realidad zubiriana, lo más inmediato y obvio, es a la vez lo más enigmático, transparente y abierto.

en diálogo incluso con el que no cree. La búsqueda elaborada en el interior de la fe, y que parte de la fe, concierne también al que no participa de la misma fe. Considera que la argumentación es válida por ella misma independientemente de la fe, tanto para el no creyente como para el creyente. Mientras al final del capítulo I nos dice que si no creyera no entendería, al final del capítulo IV señala que aunque no creyera no dejaría de entender. Nuestra inteligencia puede comprender aquello que le ha sido comunicado por la fe, y esta comprensión muestra su coherencia y tiene sentido incluso para el no creyente.

II. LA HISTORIA DEL ARGUMENTO ANSELMIANO

El argumento de Anselmo hizo furor en su época, pero enseguida obtuvo la réplica de Gaunilon[19], monje benedictino. Su crítica contendrá ya casi todas las críticas posteriores: la objeción lógica de que con el argumento se da un paso ilegítimo de la esfera del pensamiento o esfera lógica, a la esfera del ser o esfera real, o la imposibilidad de conocer la existencia por puro concepto; y la objeción de que la idea del Ser más perfecto no es una idea clara y coherente en nuestra mente como puede ser la idea de triángulo o la de una silla y que, por tanto, no podemos exigir al insensato que reconozca que tiene esta idea. Para Gaunilon, todo el argumento o discusión de Anselmo supone que nadie niega o duda que exista una naturaleza superior a todas,

[19] Cfr. J. Alameda, «Gaunilon, Liber pro insipiente», *op. cit.*

lo que es precisamente lo que se debería probar. Si fuese posible pasar de la idea de «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado» a su realidad, se pasaría también del concepto de una isla perdida, de riqueza superior a cualquiera de las islas afortunadas, a la existencia de aquélla, como la más feliz y deliciosa de las tierras concebibles. En el siglo XIII Tomás de Aquino[20] ya no leyó directamente el argumento de Anselmo, sino que lo tomó de otros escolásticos en los cuales el argumento ya había pasado a tener la forma según la cual la existencia de Dios era evidente por sí misma. Tomás dirá que la existencia de Dios es evidente en sí misma porque esencia y existencia se identifican en él, como es evidente en sí mismo que un triángulo tiene tres lados; pero no es evidente para nosotros la existencia de Dios porque no vemos su esencia, ni la captamos de una manera inmediata sino a través de la fe y de la razón, mientras que el hecho de que un triángulo tenga tres lados es evidente en sí mismo y para nosotros porque captamos su esencia. Ricardo de Midlenton, P. de Tarantasia (Inocencio V) en el siglo XIII y Guillermo de Ockam en el XV siguieron al pie de la letra la crítica tomista.

A Gassendi[21] y a Caterus en el siglo XVII se les atribuye la objeción empirista de que no se puede tomar la existencia como un predicado más ni como una per-

---

[20] Tomás de Aquino, *Quaest. disp. de veritate,* 10-12; *Summa contra gentes,* 1, 10-11; *Summa Theologiae,* 1,2. *Comentario de Trinitate de Boecio,* 1, 3; *In Primum librum Sententiorum,* dist. 3 q. 1a 2, 4.

[21] Gassendi en R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 257-258. Su crítica será seguida fundamentalmente por Locke y Hume.

fección y que luego desarrollará Kant. La existencia no mejora en nada las cosas. No es mejor un cáncer que existe que uno que sólo existe en el pensamiento. Kant[22] fue el primero en llamar «argumento ontológico» al argumento anselmiano. De hecho tenía como perspectiva la utilización que hacían de él Wolff y Baumgarten. A él pertenece la objeción criticista: hay que distinguir la posibilidad lógica de la posibilidad real. No se puede llegar analíticamente a afirmar la posibilidad real de ningún objeto, ni siquiera la del ser necesario. Así, de los conceptos lógicos derivarán juicios lógicos y de los reales, juicios reales, pues ambas esferas tienen fundamentos diversos. La lógica halla su fundamento en la no contradicción de los contenidos, y los juicios sobre la existencia, en la pertenencia a la realidad que debe demostrarse a través de la experiencia. «La partícula "es" no es un predicado más, sino aquello que relaciona sujeto y predicado. Si tomo el sujeto "Dios" con todos sus predicados (entre los que se halla también la omnipotencia) y digo Dios es, o hay un Dios, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados»[23]. Frege, Russell y Ryle[24] pro-

---

[22] I. Kant, «Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios», en *Crítica de la razón pura*, A 598-A 600. Brentano, siguiendo esencialmente la crítica empirista y kantiana, intentará matizarla de modo que esta crítica no implique la asunción de una determinada ontología. Brentano, *Vom Dasein Gottes*, ed. A. Kastil, 1929, pp. 20 ss., y también Brentano, *Sobre la existencia de Dios,* Rialp, Madrid, 1982.

[23] I. Kant, *Critica de la razón pura,* Alfaguara, Madrid, p. 504.

[24] Ryle, *Logic and language*, Oxford, 1951; Findlay, «Can god's existence be disproved?», *Mind*, abril de 1948.

fundizarán en el terreno lógico la conclusión de Kant de que la existencia no es un predicado, advirtiendo que si, en «Dios existe», «existe» no es un predicado (salvo en gramática), entonces en este mismo enunciado «Dios» no puede ser (salvo en gramática) el sujeto de la predicación. Por tanto, «Dios existe» sería una función proposicional del tipo «x es humano» dónde sólo podemos decir si es verdadera o falsa cuando asignamos un valor a «x». Gombocz[25] y en general la mayoría de los análisis lingüísticos contemporáneos insistirán en ver en el argumento una confusión entre lenguaje y metalenguaje y una caída en la paradoja de Burali Forte o de las clases de Russell[26].

Anselmo[27], en su tiempo, ya respondió irónicamente a la objeción de Gaunilon de que su opúsculo, en lugar de ser respondido por un insensato, lo es por uno que no lo parece. A las objeciones de Gaunilon responde que sólo en el caso de Dios se exige este tránsito del pensamiento a la realidad y que no ha entendido bien el argumento, pues en ningún momento ha pretendido tener una idea clara de Dios en la mente. En la escolástica del siglo XIII se suele entender el argumento desde una metafísica de grados de ser donde por el conocimiento de las perfecciones limitadas del mundo

---

[25] Gomboltz, «Interpreting Anselm as logician», *Synthese,* 40, 1979.

[26] Cfr. H. Hochbertg, «St Anselm's ontological argument and Russell's theory of descriptions», *New Shcolasticism,* 33, 1959, pp. 319-330. La teoría de las descripciones de Russell refleja, según el autor, las objeciones de Santo Tomás y de Kant.

[27] Schmidtt, *Liber apologeticus.*

llegamos a conocer un ser necesario. Sin embargo, encontramos en todos ellos matices sutiles con profundas resonancias cartesianas y hasta zubirianas: «Es pues extraña la ceguedad de nuestro entendimiento, que no atiende a lo que primariamente ve, y sin lo que nada puede conocer. Así como el ojo, atento a las diferencias de los varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve todo lo demás, y aun cuando lo vea no lo advierte; así el ojo de nuestra mente, aplicándose a los entes universales y particulares, no advierte tampoco el ser que está sobre todo género, aunque sea lo primero que se ofrece a la mente, y las demás cosas no se presentan sino por ese mismo ser»[28].

Con Descartes[29] el argumento adquiere diferentes expresiones, pero quizás lo más destacable es que resalta a través de él la inmediatez de la infinitud. Parte, en la meditación tres, del principio de causalidad por el cual debe haber tanta realidad en la causa como en el efecto. No puede salir el más del menos. La idea de Dios es la idea innata o virtual de una sus-

---

[28] Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios,* cap. 5, n.os 3 y 4. Compárese con este texto de Zubiri: «Hay cosas que no percibimos, no porque estén ultra, allende las cosas que inmediatamente encontramos, sino justamente al revés: porque son algo que está en toda percepción y en toda cosa [...], no lo percibimos porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello [...] la dificultad radical de la metafísica estriba justamente en eso: en ser la ciencia de lo diáfano; por consiguiente, en ejercitar esa difícil operación que es la visión violenta de lo diáfano.» X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994. p. 19.

[29] R. Descartes, *Discurso del método,* cap. 4; *Meditaciones metafísicas,* 3, 5; *Respuestas a las objeciones,* 1,2,4,5; *Principios de filosofía,* I, par. 14.

tancia infinita. Por tanto, la causa de esta idea ha de ser Dios porque yo soy precisamente un ser finito. «Pues aunque yo tenga la idea de una substancia infinita siendo yo finito, no podría tener la idea de una substancia infinita siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita. ¿Cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?»[30]. Como afirmará luego Malebranche, lo finito solamente puede verse a través de lo infinito y desde lo infinito. En Descartes no se trata tanto de una prueba que va a la existencia partiendo de la esencia, como de la intelección de todo ser desde la inmediatez de la infinitud para el ser humano. En Spinoza y Leibniz[31] la existencia de Dios se deriva del simple análisis del concepto «siendo así que la esencia de Dios excluye toda imperfección, e implica la perfección absoluta, aparta por eso mismo todo motivo de duda acerca de su existencia, y da de ella una certeza suma, lo que creo ha de ser claro para quien atienda medianamente»[32].

Hegel, por su parte, responderá a Kant casi con los mismos argumentos que Anselmo respondió a las obje-

---

[30] R. Descartes, *Meditaciones metafísicas,* Alfaguara, Madrid, 1977, p. 39.

[31] B. Spinoza, *Ética.* Editora Nacional, Madrid, 1980, escolio proposición 11; W., Leibniz, «Que el ser perfectísimo existe», *Monadología,* A II, i, 271.

[32] B. Spinoza, *Ética,* Editora Nacional, Madrid, 1980, escolio proposición 11.

ciones de Gaunilon: «Aquellos que no se cansan de repetir, contra la idea filosófica, que el pensamiento y el ser son cosas distintas, deberían por lo menos sospechar que esa dificultad no ha pasado inadvertida para los filósofos. En efecto: ¿Qué conocimiento podría ser más trivial que éste? Por otra parte, debería reflexionarse que, al hablar de Dios, se habla de un objeto de otra naturaleza muy distinta que cien táleros, o que cualquier otro concepto particular o representación, o como quiera llamársele. En efecto: todo finito consiste en esto y, precisamente, sólo en esto: en que su existencia es cosa distinta de su concepto. Pero Dios debe expresamente ser lo que sólo puede ser pensado como existente, en el cual el concepto envuelve la existencia. Esta unidad del concepto y del ser constituye, precisamente el concepto de Dios»[33].

En la teología protestante, se ha intentado recuperar el origen teológico del argumento y se ha deplorado sin excepción la laicización del argumento y el uso racionalista del mismo. Mientras tanto, en la teología católica se suele reconocer en él una cierta autonomía de la razón. Finalmente se podría decir que el argumento, aun habiendo sido expresamente criticado por Kant, es reformulado por él dándole el giro antropológico que encontramos en infinidad de autores modernos y contemporáneos: es de razón que el objeto de la idea de Dios exista. Es lo más digno de ser real y, por tanto, es de razón que sea real. El argumento ontológico se convierte en un acto de fe en la razón

---

[33] Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Libro 1, §50, §51.

misma que clama incondicionalmente la existencia de Dios. Aunque su existencia es indemostrable, si Dios no existe la razón y la moral son absurdas[34]. En cualquier caso, a partir de la suerte que ha corrido el argumento de Anselmo en la tradición filosófica y de la disparidad de enfoques, tesis, resoluciones y presupuestos metafísicos diversos con los que se ha enfrentado o en los que se ha traslapado, se muestra cómo el quehacer filosófico puede constituirse en una suerte de diálogo platónico que trasciende los límites de la época, del autor y del contexto.

III. EL TALANTE ANSELMIANO

Más quizás que en la letra del argumento, la genialidad de Anselmo reside en haber percibido la vibración histórica de su tiempo. La aparición de grupos significativos que se apartan de la fe exige una fe más madura, una palabra oportuna para todos más allá de fidelidades dogmáticas. Esta actitud de Anselmo resulta hoy ejemplar cuando la Iglesia parece haber perdido la confianza en el diálogo riguroso y profundo con la ciencia, las otras culturas y las religiones. El refugio en posiciones restauracionistas, además de ser muy poco honesto intelectualmente, pues pretende precisamente ahorrarse el esfuerzo de confrontación crítica con todo pensamiento, suele ser peligroso para la

[34] I. Kant, «La existencia de Dios como un postulado de la Razón Práctica», en *Crítica de la razón práctica.*

fe obligada a crecer sin subsuelo y sin arraigo en el mundo. El temor a la filosofía o su rechazo como sabiduría demasiado humana en lugar de conllevar una mayor pureza de la fe implica a menudo la asunción acrítica de la filosofía griega y la presentación de muchas de sus categorías metafísicas y morales como núcleo de la fe. Anselmo es probablemente en Occidente el primer intento de tomar con toda seriedad la razón del hombre, sus derechos, sus postulados y su autonomía. Es una respuesta discutible, pero sin temor ni cortapisas a las exigencias de la ciencia dialéctica recién restablecida. Un diálogo que se muestra absolutamente fecundo tanto para que los creyentes progresen y maduren en la fe como para que los no creyentes vean en ella algo más que un asentimiento oscuro a una tradición: «Aunque los no creyentes busquen la razón porque no creen y nosotros porque creemos, sin embargo buscamos una misma cosa»[35].

Pero aquí nos asalta una duda radical. ¿No es esta discusión tradicional algo absolutamente pintoresco en nuestro tiempo? Querer revivir ese diálogo que aún adquirió un cierto sentido entre existencialistas, marxistas y creyentes en los últimos coletazos de la modernidad ¿no es hoy como pretender resucitar un muerto? La posición clásica de la Iglesia católica, creer para comprender, ejemplificada por el mismo Anselmo, aun con todas sus ventajas respecto a los refugios fideistas, ¿es suficiente para enfrentar los graves desafíos de nuestro tiempo? Hoy Dios ni siquiera es un

---

[35]Anselmo, *Cur Deus Homo*, cap 1, en J. Alameda, *op., cit.*

problema[36]. El tema de Dios que ha sido central en la historia de la filosofía ha desaparecido del horizonte filosófico. En la antigüedad las teologías platónicas y aristotélicas, bautizadas por la patrística, acabaron imponiéndose frente a posturas como las de Tertuliano que consideraban que para la razón la fe cristiana es absurda (*credo quia absurdum*) en un intento de salvaguardar la radicalidad cristiana, su novedad y su diferencia frente al mundo. Con la aparición de la filosofía cristiana en el Medioevo, ya incoada en San Anselmo, no hará más que afianzarse la postura que tradicionalmente ha caracterizado la tradición católica: «creo para entender» (*credo ut inteligam*) Se considera que es la fe la que determina tanto el esfuerzo filosófico como el teológico, pero que ella debe ser asumida por la razón. No se trata de sacarse de la manga un Dios desconocido, sino de elaborar la cara racional del Dios de Abraham, Isaac y Jacob. En los sistemas racionalistas de la Edad Moderna Dios se convirtió en su pieza angular, pero no deja de ser tampoco un tema capital cuando Kant critica las pruebas de su existencia ni cuando Feuerbach, Marx y Nietzsche tratan de explicar la génesis de la idea de Dios y proclaman contra el cristianismo que el objeto último de la fe es una ilusión. No obstante, en el panorama filosófico contemporáneo ya no se habla de Dios, a no ser en algún comentario de textos clásicos, y ni siquiera se siente la necesidad de detenerse a rechazar su idea. Y cuando el filósofo es creyente lo que suele hacer es o bien reelaborar una de las antiguas

[36] X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1982.

versiones de la teología filosófica con su inevitable efluvio rancio al no surgir del ímpetu mismo de la reflexión filosófica y su anhelo de autonomía, o bien guardar silencio y reconocer que la filosofía por sí sola no puede hablar de Dios.

Sin embargo, hoy cabría otro camino, una vía por la que podríamos en cierta manera avanzar todos obteniendo resultados fructíferos a condición de tomarnos absolutamente en serio la autonomía de la filosofía y las incertidumbres de nuestro tiempo. Es el camino que entre otros emprenden Heidegger y Zubiri[37] y que consiste en partir de un hecho primordial. El ámbito de la deidad en Heidegger, el poder de lo real en Zubiri. Este ámbito o poder que no podemos objetualizar, pues en él estamos siempre constitutivamente envueltos, nos lanza a que lo experimentemos personal, social e históricamente. ¿Existe realmente un fundamento de este hecho como pretenden las religiones, o ese hecho no tiene ningún sostén en la realidad profunda, es un hecho pero nada más? El problema de Dios está así dado para todos. Con ello logramos una base de discusión real y viva común a todos los seres humanos. Claro está que a la verificación o a la negación de Dios o de los Dioses no se puede llegar nunca por la fuerza de un argumento lógico sino a través de la experiencia de la propia vida personal, social e histórica. El ateísmo, el agnosticismo, las diversas experiencias religiosas, incluso la indiferencia, son respuestas siempre problemáticas a este enigma. Todas son experiencias pro-

---

[37] X. Zubiri, ibíd.

fundamente humanas, experiencias que se pueden perfectamente compartir aun en su gran disparidad. Nada hay más cercano a una experiencia religiosa profunda que algunas experiencias ateas radicales ni nada más alejado que el atenimiento a una moral y a unos dogmas momificados. Y es que hoy Anselmo no llamaría insensatos sino a aquellos, creyentes o no, que niegan que exista un verdadero problema de Dios, a aquellos que, en lugar de dar razón de su fe recalando en la experiencia vital, se dedican apologéticamente a defender a ultranza su verdad en una absoluta falta de confianza en la aventura filosófica y humana.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

ALAMEDA, J.: *Obras completas de San Anselmo,* 2 vols., Ed. Católica Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952-1953, pp. 82-100.

SCHMITT, F.: *Opera Omnia,* 6 vols., edición crítica, Seckau, Edimburgo, 1938-1961.

2. EL CONTEXTO DEL ARGUMENTO ANSELMIANO

BAINVEL, J. V.: «La théologie de Saint Anselme. Esprit, méthode, procédés, point de doctrine», *Revue de Philosophie,* 15 (1909), pp. 724-746.

BARTH, K.: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms,* Munich, 1931.

BAYART, J.: «The concept of Mystery according to St. Anselm of Canterbury», *Rtam,* 9 (1937), pp. 125-166.

BOUILLARD, H.: «La preuve de Dieu dans le *Proslogion* et son interprétation pour Karl Barth», *Spicilegium Beccense,* I Congrès

International du IX Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, París, 1959, pp. 191-207.

CAMPBELL, R.: *From believe to undertanding: a study of Anselm's Proslogion argument,* Australian National University, Sydney, 1976.

EVDOKIMOV, P.: «L'aspect apophantique de l'argument de saint Anselme», *Spicilegium Beccense,* I Congrès International du IX Centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, París, 1959, pp. 233-258.

GARCÍA, I.: *Anselmo de Canterbury y el racionalismo deductivo medieval,* Madrid, 1986.

GILSON, E.: «Sens et nature de l'argument de Saint Anselme», *AHDLMA*, 9 (1934), pp. 5-51.

GONZÁLEZ, O.: *Misterio trinitario y existencia humana,* Rialp, Madrid, 1965.

HEITZ, T.: *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenguer de Tours à saint Thomas d'Aquin,* París, 1909.

KOYRÉ, A.: *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme,* París, 1923.

MAZZARELLA, P.: *Il pensiero speculativo di Anselmo d'Aosta.* CEDAM, Padua, 1962.

PALIARD, J.: «Prière et Dialéctique. Méditation sur le *Proslogion* de Saint Anselme», *Dieu Vivant,* 6 (1946), pp. 51-70.

PÉREZ DE LABORBA, M.: *La razón frente al insensato: dialéctica y fe en el argumento del Proslogion de San Anselmo,* EUNSA, Pamplona, 1995.

SCHMITT, F.: «Der ontologische Gottesbeweis Anselms», *Theologische Revue,* 32 (1933), pp. 217-223.

STOLZ, A.: «Zur Theologie Anselms im *Proslogion*», *Catholica,* 21 (1933), pp. 1-24.

VILANOVA, E: *Historia de la teología cristiana,* vol. 1, Herder, Barcelona, 1987.

3. LA HISTORIA DEL ARGUMENTO ANSELMIANO

BORRELLI, F.: *L'argomento ontologico nei grandi pensatori,* 1953.

BUTTERWORTH, E.: *The identity of Anselm's Proslogion Argument for the existence of God with via quarta of Thomas Aquinas,* Hardcover, Nueva York, 1990.

CROCKER, S.: «The ontological significance of Anselm's *Proslogion*», vol. 1, The Modern Schoolman, 1972.

CRUZ, M.: «Introducción al estudio del argumento ontológico», *Revista de Filosofía*, Madrid, 11 (1952).

GIRARB, L.: *L'argument ontologique cher Saint Anselme et cher flegel,* Rodopi, Amsterdam, 1995.

GÓMEZ CAFFARENA.: «Argumento ontológico y metafísica de lo absoluto», *Pensamiento*, vol. 19 (1963).

GUÉROULT, M.: *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes,* 1955.

HARTSHONE, C.: *Anselm's Discovery: A re-examination of the ontological argument for God's Existence,* 1965.

HOCHBERTG, H.: «St. Anselm's Ontological Argument and Russell's Theory of Descriptions», *New Scholasticism*, 33 (1959), pp. 319-330.

LAAM, H.: *The relation of Concept and Demonstration in the ontological argument,* 1940.

MALCOLM, N.: «Anselm's Ontological Arguments», *Philosophical Review*, 69 (1960), pp. 41-62.

MARÍAS, J.: *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía,* 1944.

MOREAU, J.: *Pour ou contré l'insensé: Essai sur la preuve anselmienne,* 1967.

MOROS, E.: *El argumento ontológico modal en Ch. Hartshorne y N. Malcolm,* Universidad de Navarra, Pamplona, 1995.

PLANTINGA, A.: *The ontological argument from St Anselm to the contemporary philosophers*, Nueva York, 1965.

RODRÍGUEZ, A.: *El argumento ontológico en Fenelón,* Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

ROVIRA, R.: *La fuga del no ser:* el argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica, Encuentro, Madrid, 1991.

SHOFNER, R.: *Anselm Revisited: A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne,* 1974.

VUILLEMIN, J.: *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison,* 1971.

4. TRADUCCIONES

BATALLA, J.: *Obres escollides de San Anselm,* Laia, Barcelona, 1988.

CHARLESWORTH. E.: *St. Anselm's Proslogion,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979.

FUENTES, M.: *Proslogion,* Orbis, Barcelona, 1985.

ROUSSEAU, P.: *Oeuvres philosophiques,* Aubier, París, 1947.

PROSLOGION[1]

[1] La primera edición crítica es la de Gerberon, París, 1675. En ella se basan casi todas las ediciones y traducciones posteriores. Se halla en la *Patrología Latina* Migne, 1863. La edición de F. S. Schmitt, Stuttgart, 1968 contiene una referencia completa de las citas bíblicas y de S. Agustín utilizadas por Anselmo. En ella nos hemos basado para la presente traducción. Las cifras marginales indican la página de esta edición crítica.

PROEMIO

93 Haciendo caso finalmente de los ruegos de algunos hermanos[2], publiqué un opúsculo que sirviera de ejemplo de meditación de la razón de la fe para aquella persona que quiere avanzar en el conocimiento en silencio y en diálogo interior. Pero después me di cuenta de que este libro[3] tenía el inconveniente de ser la trabazón de muchos argumentos, y empecé a pensar si no me sería posible llegar por mí mismo a un único argumento que no necesitara de ningún otro sino sólo de sí mismo y que bastara para fundamentar que Dios existe verdaderamente, que es el sumo bien que no necesita de nadie pero que de él necesitan todos los demás seres para ser y ser buenos, y, en fin, todo lo que creemos de la substancia divina.

---

[2] Además de ser prior del monasterio de Le Bec, estaba encargado de la educación de los aspirantes.

[3] Se refiere al *Monologion*, obra que precede a la presente, y en la que pretende, dejando a un lado la Sagrada Escritura, «buscar con la sola razón lo que es Dios, y cómo es cierto lo que sobre el particular nos dice la fe, y que no puede ser de otro modo». Eadmero, *Vida de San Anselmo*, Ed. Católica (BAC), Madrid, 1980, p. 18.

Desde entonces me entregaba frecuentemente y con entusiasmo a esta cavilación, y a veces me parecía que podía aprehender lo que inquiría, y otras, que ello huía por completo de la penetración de mi mente. Finalmente, perdiendo toda esperanza, quise abandonar la búsqueda de algo a lo que parecía imposible llegar. Como temía que esta cavilación ocupara inútilmente mi espíritu impidiéndome progresar en otras cuestiones en las que podía avanzar con provecho, quise alejarla totalmente de mí. Y precisamente entonces, contra mi voluntad y a pesar de mi resistencia, empezó, con cierta insidia, a asediarme cada vez más. Un día que me encontraba cansado ya de resistir con todas mis fuerzas esta insidia, se me brindó, en el mismo tumulto de mis cavilaciones, aquello de lo que ya desesperaba, y entonces lo acogí con tanto entusiasmo como empeño había puesto antes en ahuyentarlo.

Pensé que, si escribía aquello a lo que había llegado y que tanto me complacía, alguien tenía que gozar leyéndolo, y escribí este opúsculo sobre este tema y algunos otros con la disposi-
94 ción / de quien intenta elevar su espíritu a la contemplación de Dios y busca entender lo que cree. Y aunque consideraba que este trabajo y el que he referido al principio no merecían ni el nombre de libro, ni ir precedidos del nombre de su autor, sí consideré oportuno ponerles un título que invitara a aquellos en cuyas manos pudieran caer a leerlos. Por eso al primero le puse como título *Ejemplo de meditación sobre la*

razonabilidad de la fe y al segundo *La fe que busca comprender.*

Pero, cuando algunos copistas ya habían transcrito uno y otro con su título, varias personas, sobre todo el reverendo arzobispo de Lyon, Hugo, legado de la Sede Apostólica en la Galia, quien me lo ordenó en nombre de su apostólica autoridad, me obligaron a precederlos con mi nombre. Y para que se viera más su relación llamé a uno *Monologion*, es decir, «soliloquio», y al otro *Proslogion*, es decir, «alocución».

CAPÍTULO I

INCITACIÓN DEL ESPÍRITU A LA CONTEMPLACIÓN DE DIOS

97 ¡Venga, pues, desgracia humana, huye un momento de tus ocupaciones, apártate por un instante de tus tumultuosos pensamientos! Deshazte de las preocupaciones que te agobian y pospón tus laboriosos quehaceres. Entrégate un poco a Dios y descansa un instante en Él. ¡«Entra en el aposento»[4] de tu espíritu, ahuyenta todo excepto a Dios y lo que te ayude a hallarle y, «una vez cerrada la puerta»[5], búscale! ¡Ahora di «corazón mío», di todo entero ahora a Dios: «Busco tu rostro, Señor; tu rostro es lo que busco»![6].

98 Y tú, Señor Dios mío, enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte. Señor, si no estás en parte alguna, ¿dónde buscarte ausente? Si estás en todas partes, ¿por qué no veo tu presencia? Lo cierto es que habi-

---

[4] Agustín *De Trinitate,* I.
[5] Mt 6, 6.
[6] Sal 26, 8.

tas una «luz inaccesible»[7]. Pero ¿dónde se halla esta luz inaccesible? ¿Cómo puedo alcanzarla? ¿Quién me conducirá e introducirá hasta ella para que te vea? Además, ¿por qué signos y bajo qué rostro te buscaré? No te he visto nunca, Señor Dios mío, y no conozco tu rostro. ¿Qué hará, Señor altísimo, qué hará este tu desterrado tan lejos de ti? ¿Qué hará tu servidor tan ansioso de tu amor, arrojado tan «lejos de tu presencia»?[8] Anhela verte, pero tu rostro es muy distante. Desea acceder a ti, pero tu morada es inaccesible. Suspira por encontrarte, pero no sabe dónde habitas. Desea buscarte, pero ignora tu aspecto. Señor, eres mi Dios y mi señor y nunca te he visto. Tú me creaste y recreaste, me has dado todos mis bienes y aún no te conozco. En fin, fui creado para verte y todavía no he hecho aquello para lo que fui creado.

¡Oh, qué desgracia la del hombre que ha perdido aquello para lo que fue creado! ¡Oh, qué duro y amargo suceso aquel! ¡Ay, qué perdió y qué ha encontrado! ¿A qué renunció y qué le ha quedado? Perdió la felicidad para la que fue creado y ha hallado la desgracia para la que no fue creado. Renunció a lo que le hacía feliz, y se ha quedado con lo que lo hace desgraciado. Antes «el hombre comía el pan de los ángeles»[9], del que ahora está hambriento; ahora come «el

---

[7] I Tim 6, 16.
[8] Sal 50, 13.
[9] Sal 77, 25.

pan del dolor»[10] que antes desconocía. ¡Ay, duelo común de los hombres, llanto universal de los hijos de Adán! Él eructaba saciado, nosotros gemimos de hambre. Él estaba colmado, nosotros mendigamos. Él poseía, feliz, la plenitud y como un miserable la abandonó; nosotros, infelices, carecemos de ella y miserablemente la deseamos, pero ¡ay! seguimos vacíos. ¿Por qué
99 no nos guardó, si no le costaba nada, / aquello que echamos tan desesperadamente de menos? ¿Por qué nos privó así de la luz y nos empujó a las tinieblas? ¿Para qué nos quitó la vida y nos infligió la muerte? ¡Desgraciados, de dónde hemos sido expulsados, adónde arrojados! ¡De dónde precipitados y en dónde enterrados! De la patria al exilio, de la visión de Dios a nuestra ceguera. Del gozo de la inmortalidad a la amargura y horror de la muerte. ¡Cambio desventurado, de tan gran bien a tan gran mal! Insoportable pérdida, insoportable dolor, insoportable todo.

Y yo, mísero de mí, uno de los desgraciados hijos de Eva alejados de Dios, ¿qué he iniciado, qué he logrado?, ¿qué quería, a qué he llegado?, ¿a qué aspiraba, por qué suspiro? «Buscaba el sosiego»[11] y «¡he aquí la turbación!»[12]. Quería dar con Dios y he topado conmigo mismo. Buscaba el reposo en mi intimidad y he encon-

---

[10] Sal 126, 2.
[11] Sal 121, 9.
[12] Jer 14, 19.

trado «tribulación y dolor»[13] en el fondo de mí mismo. Quería reír por el gozo de mi mente y no hago más que rugir «por los gemidos de mi corazón»[14]. Esperaba la alegría y ¡he aquí que mis suspiros son todavía más profundos!

Y «tú, Señor, ¿hasta cuándo? ¿Hasta cuándo, Señor», vas a «olvidarnos?» «¿hasta cuándo apartarás» de nosotros «tu rostro?»[15]. ¿Cuándo nos mirarás y nos escucharás? ¿Cuándo iluminarás nuestros ojos y nos mostrarás tu rostro? ¿Cuándo te nos volverás a dar? Míranos, Señor, escúchanos, ilumínanos, muéstratenos. Vuelve a dártenos para que estemos bien, pues sin ti estamos muy mal. Apiádate de nuestros afanes y empeños por acercarnos a ti, ya que nada podemos sin ti. Tú nos invitas, ayúdanos. Te suplico, Señor, que no desespere suspirando, sino que respire esperando. Te lo suplico, Señor, mi corazón está amargado en su desolación, endúlzalo con tu consolación. Te lo suplico, Señor, hambriento empecé a buscarte, haz que no acabe
100 ayuno de ti. / Famélico me he acercado, que no me retire hambriento. Como pobre he acudido al rico, como mísero al misericordioso, que no me vaya vacío y despreciado. Y, si «antes de comer suspiro»[16], dame de comer después de mis suspiros. Señor, estoy encorvado, no puedo mirar sino hacia abajo, enderézame para que

---

[13] Sal 114, 13.
[14] Sal 37, 9.
[15] Sal 12, 1.
[16] Job 3, 24.

pueda dirigirme hacia arriba. «Mis iniquidades se alzan ya sobre mi cabeza», me envuelven y «como una carga pesada»[17] me abruman. Líbrame, descárgame de ellas, que no «se cierre sobre mí la boca de su pozo»[18]. Permíteme ver tu luz aunque sea de lejos, desde el fondo. Enséñame a buscarte y muéstrate a quien te busca, porque no puedo buscarte si tú no me enseñas, ni encontrarte si tú no te muestras. Haz que te busque deseándote, que te desee buscándote, que te encuentre amándote, que te ame encontrándote.

Reconozco Señor, y te doy gracias, que has creado en mí esta imagen tuya, para que, recordándote, piense en ti y te ame. Pero borrada por el desgaste de los vicios, obnubilada por el humo de los pecados, ya no sirve para lo que fue hecha si tú no la renuevas y restauras. No pretendo, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi inteligencia, pero deseo entender en cierta medida tu verdad, que mi corazón cree y ama. No busco tampoco entender para creer, sino que creo para entender[19]. Pues creo también esto: que «si no creyera no entendería»[20].

---

[17] Sal 37, 5.
[18] Sal 68, 16.
[19] Cf. Agustín, *Tract. in Joh.* XL, n. 9 (PL 35, 1690).
[20] Is 7, 9.

CAPÍTULO II

QUE DIOS EXISTE VERDADERAMENTE

101 Así pues, Señor, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme —en la medida en que sabes que me conviene— que entienda que existes como lo creemos y que eres lo que creemos. Y creemos ciertamente que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Pero ¿y si no existe una naturaleza tal? pues «el insensato ha dicho en su corazón: Dios no existe»[21]. Sin embargo, el propio insensato cuando oye esto mismo que digo: «algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», entiende lo que oye, y lo que entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que esto exista. Pues una cosa es que algo exista en el entendimiento, y otra entender que esto existe. Así cuando el pintor piensa de antemano lo que va a hacer, lo tiene en el entendimiento, aunque no entiende que exista lo que todavía no ha hecho. Cuando efectivamente ya lo ha pin-

[21] Sal 13, 1 y 52, 1.

tado, lo tiene en el entendimiento y entiende que existe lo que ya ha realizado. Por tanto, el insensato debe admitir que existe al menos en su entendimiento algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, ya que cuando lo oye lo entiende, y todo lo que se entiende está en el entendimiento. Y, ciertamente, aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento. Si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado estuviera sólo en la inteligencia, esto mismo mayor que lo cual nada
102 puede ser pensado sería / algo mayor que lo cual podemos pensar algo. Pero esto no puede ser. Existe, pues, sin género de duda, algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad.

CAPÍTULO III

QUE NO PUEDE PENSARSE QUE NO EXISTE

Esto es tan cierto que no puede pensarse que no exista. Pues puede pensarse que existe algo que no puede ser pensado como inexistente, lo cual es mayor que aquello que puede pensarse como no existente. Por tanto, si aquello mayor que lo cual nada se puede pensar se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada podemos pensar no es aquello mayor que lo cual nada podemos pensar; lo que es contra-
103 dictorio. / Así pues, existe verdaderamente algo que mayor no puede ser pensado, de modo que no puede pensarse que no exista.

Y esto es lo que eres tú, Señor, Dios nuestro. Existes tan verdaderamente, Señor Dios mío, que no puede pensarse que no existes. Y es justo. Pues, si una mente pudiera pensar algo mejor que tú, la criatura se elevaría por encima del Creador, y juzgaría del Creador, lo cual sería totalmente absurdo. Y en verdad, excepto tú únicamente, todo lo otro puede ser pensado como inexistente. Sólo tú, lo más verdadero de todo,

tienes por tanto el ser máximo por encima de todo; ya que todo lo otro no es tan verdaderamente, y por eso mismo posee menos ser. ¿Por qué entonces «ha dicho el insensato en su corazón: Dios no existe», si es tan patente para el alma racional que tú tienes el ser por encima de todo? ¡Por qué sino porque es necio e insensato!

CAPÍTULO IV

CÓMO HA DICHO EL INSENSATO EN SU CORAZÓN LO QUE NO SE PUEDE PENSAR

Pero ¿cómo dijo el insensato en su corazón lo que no pudo pensar? ¿o cómo pudo no pensar lo que dijo en su corazón si decir en el corazón y pensar son lo mismo? Pues si es cierto, y lo es, que verdaderamente lo pensó puesto que lo dijo en su corazón, y al mismo tiempo no lo dijo en su corazón ya que no lo pudo pensar, hay que admitir que «decir en el corazón» y «pensar» no tienen un solo sentido. En efecto, es distinto pensar una cosa cuando se piensa en la palabra que la significa, o cuando se entiende propiamente lo que la cosa es. De la primera manera se puede pensar que Dios no existe; de la segunda en absoluto. Nadie que entienda, pues, lo que Dios es puede pensar que Dios no
104 existe, / aunque pueda decir estas palabras en su corazón sin darles ningún significado, o dándoles algún significado impropio. Puesto que Dios es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar. Quien entiende esto, entiende sin duda

que es un ser tal que ni siquiera en el pensamiento puede no existir. Por consiguiente, quien entiende así el ser divino no puede pensar que no existe.

Te doy gracias, Dios bueno, gracias porque aquello que creía primero por tu don ahora lo entiendo por tu iluminación, de tal modo que aunque no quisiera creerlo, no podría dejar de entenderlo.

CAPÍTULO V

QUE DIOS ES AQUELLO QUE ES MEJOR SER QUE NO SER, Y QUE, SIENDO EL ÚNICO QUE EXISTE POR SÍ MISMO, HIZO TODAS LAS DEMÁS COSAS DE LA NADA

¿Qué eres tú pues, Señor Dios, que no podemos pensar nada mayor que tú? ¿Qué eres sino la sumidad de todo, único existente por sí mismo, que hizo todo lo otro de la nada? Todo lo que no sea esto es menos de lo que puede pensarse, y no puede pensarse de ti. Porque ¿qué bien podría faltar al sumo bien por el que todo bien existe? Así pues, tú eres justo, veraz, feliz, y todo lo que es mejor ser que no ser; ya que sin duda es mejor ser justo que no serlo, y ser feliz que no serlo.

CAPÍTULO VI

CÓMO ES SENSIBLE, AUNQUE NO SEA CUERPO

105 Si es mejor ser sensible, omnipotente, misericordioso, impasible, que no serlo, ¿cómo puedes ser sensible si no eres cuerpo? ¿O misericordioso e impasible al mismo tiempo? Pues si solamente los seres corporales son sensibles, ya que los sentidos hacen referencia al cuerpo y están en el cuerpo, ¿cómo puedes ser sensible si no eres cuerpo sino el sumo espíritu, que es mejor que el cuerpo?

Sin embargo, si sentir no es otra cosa que conocer, o al menos un medio destinado al conocimiento —ya que el que siente conoce según la propiedad de los sentidos, por ejemplo los colores por la vista, y los sabores por el gusto—, entonces no hay inconveniente en decir que de algún modo se siente lo que de algún modo se conoce. Por tanto, Señor, en verdad, eres sumamente sensible aunque no seas cuerpo, puesto que conoces sumamente todas las cosas, pero no como el animal, que conoce por sus sentidos corporales.

CAPÍTULO VII

CÓMO ES OMNIPOTENTE, AUNQUE MUCHAS COSAS NO LAS PUEDA HACER

Pero ¿cómo eres omnipotente si no lo puedes todo? Pues si no te puedes corromper, ni mentir, ni hacer que lo verdadero sea falso, ni que no haya sido hecho lo que ha sido hecho y otras cosas parecidas, ¿cómo lo puedes todo? Pero poder todo esto ¿no es acaso impotencia en vez de potencia? En efecto, quien puede hacer todo esto puede hacer lo que no le conviene y lo que no debe. Cuanto más puede hacer esto, tanto más poder tienen sobre él la adversidad y la perversidad, y él menos contra ellas. Así pues, quien tiene ese poder, no lo tiene por su potencia, sino por su impotencia. Si se dice que tiene poder por esto, no se dice realmente que tenga poder él mismo, sino que su impotencia hace que otro tenga poder sobre él. Se trata de un modo impropio de hablar. De hecho muchas cosas de las que decimos son inapropiadas, por ejemplo cuando decimos que «es» lo que no es, y que alguien «hace» cuando no hace o no hace nada. Así a

veces le decimos a quien niega que alguna cosa es: «Es así como tú dices», mientras que parece que sería más propio decir: «No es así, como tú dices»; y también decimos: «Éste yace como lo hace aquél», o «Éste descansa como lo hace aquél», mientras que cuando alguien yace «no hace» propiamente, y cuando alguien descansa «no hace nada». Así, cuando decimos de alguien que tiene el poder de hacer o padecer lo que no le conviene o lo que es contrario a su deber, por poder entendemos no poder, porque cuanto más tiene este poder, tanto más poder tienen sobre él la adversidad y la perversidad y menos puede él
106 contra ellas. De ahí, Señor / Dios, que seas verdaderamente omnipotente, ya que nada puedes por impotencia, y nada tiene poder contra ti.

Esta obra es propiedad del
SIBDI - UCR

189.4
A618pr

CAPÍTULO VIII

CÓMO ES MISERICORDIOSO E IMPASIBLE

Pero ¿cómo puedes ser a la vez misericordioso e impasible? Pues si eres impasible no te compadeces de nadie, y si no te compadeces de nadie tu corazón no se siente desdichado por compasión del desdichado, que es lo que ser misericordioso significa. Y si no eres misericordioso ¿porqué eres tan gran consuelo para los desdichados?

¿Cómo puedes ser y no ser misericordioso, Señor, sino porque eres misericordioso conforme a nosotros y no conforme a ti? Lo eres conforme a nuestro sentir, y no conforme al tuyo. Así, cuando nos miras a nosotros, desdichados, sentimos el efecto de tu misericordia, pero tú no te sientes afectado. Y eres misericordioso porque salvas a los desdichados y perdonas a tus pecadores, y no eres misericordioso porque no eres afectado por la compasión de ninguna desdicha.

580646

CAPÍTULO IX

CÓMO ENTERA Y SUMAMENTE JUSTO, PERDONA A LOS MALOS Y SE COMPADECE CON JUSTICIA DE ELLOS

Mas ¿cómo perdonas a los malos si eres total y sumamente justo? ¿Cómo tú, total y sumamente
107 justo, puedes hacer algo que no es justo? / ¿Qué justicia es esta de dar la vida eterna al que merece la muerte eterna? ¿En virtud de qué, Dios bueno, bueno para buenos y malos, en virtud de qué salvas a los malos si esto no es justo; tú que no haces nada injusto?

¿Acaso porque tu bondad es incomprensible esto permanece oculto en la luz inaccesible en que habitas? Verdaderamente es en lo más alto e íntimo de tu bondad donde permanece oculta la fuente de donde mana el torrente de tu misericordia. Como eres total y sumamente justo, por eso mismo eres benigno con los malos; ya que eres entera y sumamente bueno. Serías menos bueno si no fueses benigno con algún malo, ya que el que es bondadoso con buenos y malos es

mejor que aquel que sólo es bueno con los buenos. Y también es mejor el que es bondadoso castigando y perdonando a los malos que el que sólo lo es castigándolos. Eres, pues, misericordioso porque eres entera y sumamente bueno. Y, mientras que tal vez podemos ver por qué retribuyes con bienes a los buenos y con males a los malos, causa un gran asombro que siendo tú entera y sumamente justo, que no te falta nada, retribuyas también con tus bienes a los malos y culpables. ¡Oh, Dios mío, qué excelsa es tu bondad! Entrevemos de dónde proviene tu misericordia, pero no alcanzamos a distinguirla. Vemos de dónde mana el río, pero no divisamos la fuente donde nace. De la plenitud de tu bondad proviene que seas piadoso con tus pecadores, y en la excelsitud de tu bondad se oculta la razón por la cual lo eres. En efecto, si por tu bondad retribuyes con bienes a los buenos y con males a los malos, parece que lo exige la razón de la justicia. Pero cuando retribuyes con bienes a los malos, a pesar de que sepamos que es el sumo bien el que lo quiere hacer, nos asombramos de que el que es sumamente justo lo pueda querer.

¡Oh misericordia, con qué abundante dulzura y con qué dulce abundancia afluyes a nosotros! ¡Oh inmensidad de la bondad divina, con cuánto afecto te tienen que amar los pecadores! Salvas a los justos con la justicia que corresponde y verdaderamente liberas a los injustos de la justicia que condena. A los primeros, por sus méritos; a los segundos, pese a sus faltas. A unos, reconociendo los bienes que les has dado; a otros,

ignorándoles los males que odias. ¡Oh, inmensa bondad que así excedes todo intelecto! ¡Que
108 caiga sobre mí esta misericordia / que con tanta abundancia procede de ti! ¡Que afluya a mí lo que fluye de ti! ¡Perdona por tu clemencia para no tener que condenar con justicia! Y, aunque es difícil entender de qué modo tu misericordia coincide con tu justicia, es necesario creer que lo que se derrama abundantemente de tu bondad no se opone a la justicia, pues no hay bondad sin justicia, sino que realmente concuerda con ella. Pues si eres misericordioso porque eres sumamente bueno, y no eres sumamente bueno sino porque eres sumamente justo, entonces eres en verdad misericordioso porque eres sumamente justo. ¡Ayúdame, Dios justo y misericordioso cuya luz busco, ayúdame a entender lo que digo! Verdaderamente, pues, eres misericordioso porque eres justo.

¿Tu misericordia nace pues de tu justicia? ¿Es por tu justicia, entonces, que perdonas a los malos? Si es así, Señor, si es así, enséñame cómo es que sea así. ¿Acaso es porque es justo que seas bueno de modo que no podamos pensarte mejor, y que actúes de modo tan potente que no puedas ser pensado como más poderoso? Pues ¿qué hay de más justo? Y esto no sería así si sólo fueses bueno para retribuir y no para perdonar, si sólo hicieras buenos a los que no lo son y no a los malos. Por esto es bien justo que perdones a los malos y que los vuelvas buenos. Sin embargo, lo que no se hace justamente, no se debe hacer, y lo que no se debe hacer es

injusto si se hace. Por tanto, si no te apiadas justamente de los malos, no tienes que apiadarte de ellos; y si no tienes que apiadarte de ellos, te apiadas injustamente. Y que te apiades justamente de los malos no es algo fácil de decir, pero si en cambio de creer.

CAPÍTULO X

CÓMO CASTIGA Y PERDONA JUSTAMENTE A LOS MALOS

Pero es también justo que castigues a los malos. Porque ¿no es lo más justo el que los buenos reciban bienes y los malos males? ¿Cómo puede ser pues justo que castigues a los malos y ser justo también que los perdones?

¿Es que tal vez de un modo los castigas justamente y de otro los perdonas justamente? Cuando castigas a los malos es justo porque lo merecen, pero cuando los perdonas también es justo, no porque lo merezcan, sino porque es
109 digno / de tu bondad. Entonces, perdonando a los malos eres justo conforme a ti y no conforme a nosotros, así como eres misericordioso conforme a nosotros y no conforme a ti; ya que, salvándonos a nosotros que con justicia podrías condenar, eres misericordioso, no porque te sientas afectado, sino porque nosotros sentimos el efecto. Así pues, tú eres justo no porque nos dés lo que merecemos, sino porque haces lo que es digno de ti, sumo bien. Por consiguiente, castigas justamente y perdonas justamente sin contradicción.

CAPÍTULO XI

CÓMO «TODOS LOS CAMINOS DEL SEÑOR SON MISERICORDIA Y VERDAD», SI BIEN «EL SEÑOR ES JUSTO EN TODOS SUS CAMINOS»

Pero ¿no sería justo incluso conforme a ti, Señor, que castigaras a los malos? Es ciertamente justo que seas tan justo que no te podamos pensar más justo. Y no lo serías si sólo retribuyeras con bienes a los justos y no con males a los malos. Pues es más justo quien retribuye los méritos a buenos y malos que aquel que sólo los retribuye a los buenos. Es pues justo conforme a ti, Dios justo y benigno, que castigues tanto como que perdones. En efecto, es verdadero que «todos los caminos del Señor son misericordia y verdad»[22], si bien «el Señor es justo en todos sus caminos»[23]. Y esto no es contradictorio, puesto que no es justo que se salven los que tú quieres condenar, ni es justo que se condenen los que

[22] Sal 24, 10.
[23] Sal 144, 17.

quieres perdonar. Pues sólo es justo lo que tú quieres, e injusto lo que tú no quieres. Así es como nace de tu justicia tu misericordia, ya que es justo que seas de tal modo bueno que perdonando también seas bueno. Y ésta es posiblemente la razón por la cual el que es sumamente justo pueda querer bienes para los malos. Pero, si bien podemos llegar a comprender por qué puedes querer salvar a los malos, ninguna razón entiende por qué, entre los que son igualmente malos salvas por tu suma bondad a éstos más que a aquéllos, mientras que por tu suma justicia condenas a aquéllos más que a éstos.

110 Así pues, eres verdaderamente sensible, omnipotente, misericordioso e impasible, así como viviente, sabio, feliz, eterno y todo lo que es mejor ser que no ser.

CAPÍTULO XII

QUE DIOS ES LA MISMA VIDA POR LA QUE VIVE, Y ASÍ DE TODO LO PARECIDO

Pero ciertamente lo que eres no lo eres por otro, sino por ti mismo. Tú eres, pues, la misma vida por la que vives, la sabiduría por la que sabes y la misma bondad por la que eres bueno para buenos y malos, y así igualmente de todo lo parecido.

CAPÍTULO XIII

CÓMO SOLAMENTE ÉL ES INCIRCUNSCRITO Y ETERNO, AUNQUE LOS DEMÁS ESPÍRITUS SEAN TAMBIÉN INCIRCUNSCRITOS Y ETERNOS

Todo lo que de alguna manera está contenido en un lugar o tiempo es menos que lo que no está sometido a ninguna ley de lugar o tiempo[24]. Por tanto, puesto que no hay nada mayor que tú, ningún lugar o tiempo te constriñe, sino que estás en todas partes y siempre. Y, como esto sólo se puede decir de ti, sólo tú eres incircunscrito y eterno. ¿Cómo entonces se puede decir de los demás espíritus que son incircunscritos y eternos?

Sólo tú eres eterno, ya que sólo tú, de entre todas las cosas, al igual que no dejarás de ser, no comenzaste a existir. Pero ¿de qué modo únicamente tú eres incircunscrito? ¿Acaso es porque el espíritu creado es circunscrito comparado

[24] Cf. *Monologion,* caps. XVIII-XXII.

contigo e incircunscrito comparado con el cuerpo? En efecto, es completamente circunscrito aquello que cuando está todo entero en alguna parte no puede estar en otra al mismo tiempo, lo cual sólo concierne a los cuerpos. En cambio es incircunscrito lo que está todo a la vez en todas partes, lo cual sólo se entiende de ti. Circunscrito e incircunscrito a la vez es lo
111 que estando todo en alguna parte / puede estar a la vez en otro lugar, pero no en todas partes; y éste es el caso de los espíritus creados. En efecto, si el alma no estuviese toda en cada uno de los miembros de su cuerpo no sentiría toda ella en cada uno. Así pues, Señor, tú eres el único incircunscrito y eterno, aunque los demás espíritus sean también incircunscritos y eternos.

CAPÍTULO XIV

CÓMO Y POR QUÉ DIOS ES VISTO Y NO ES VISTO POR QUIENES LO BUSCAN

¿Has hallado, alma mía, lo que buscabas? Buscabas a Dios y has hallado que era la sumidad de todo, aquello mejor que lo cual nada puede ser pensado; que es la misma vida, luz, sabiduría, bondad, bienaventuranza eterna y eternidad bienaventurada; y que es en todas partes y siempre. Ahora bien, si no has hallado a tu Dios ¿qué es aquello que has hallado con verdad tan cierta y certeza tan verdadera? Y, si verdaderamente lo has hallado, ¿por qué no sientes lo que has hallado? ¿Por qué no te siente mi alma, Señor Dios, si te ha hallado?

¿O acaso no ha hallado que lo que ella ha hallado es la luz y la verdad? Pero ¿cómo pudo entender esto sino viendo la luz y la verdad? ¿Hubiera podido entender algo de ti si no fuera por «tu luz y tu verdad»?[25]. Si ha visto tu luz y

[25] Sal 42, 3.

tu verdad, te ha visto. Y si no te ha visto, no ha visto la luz ni la verdad. ¿O tal vez es la luz y la verdad lo que ha visto, y sin embargo todavía no te ha visto a ti, porque te ha visto sólo en parte y no tal como eres?

Señor Dios mío, mi formador y reformador, di a mi alma anhelante que eres otro que lo que ella ha visto, para que vea claramente lo que desea. Se esfuerza para ver más, pero no ve más que lo que ya ha visto: tinieblas, o, mejor dicho, no ve tinieblas, porque no las hay en ti, sino que
112 se da cuenta de que / no puede ver más a causa de sus propias tinieblas. ¿Por qué es así, Señor, por qué? ¿El ojo del alma se halla entenebrecido por su flaqueza o deslumbrado por tu fulgor? Lo cierto es que se halla entenebrecido por su naturaleza y deslumbrado por ti. Su exigüidad lo oscurece y tu inmensidad lo ofusca. Su angostura lo constriñe y tu vastedad lo anonada. ¡Qué sinfín de luz esta con la que resplandece toda verdad que brilla para el alma racional! ¡Cuán vasta es aquella verdad en la que se halla todo lo verdadero y fuera de la cual no queda sino la nada y lo falso! ¡Qué inmensa es esta verdad que con una sola mirada abarca todo lo creado y ve por quién, cómo y con qué ha sido creado todo de la nada! ¡Qué pureza, qué simplicidad, qué certeza y esplendor hay en ella! Ciertamente más de lo que una criatura es capaz de entender.

CAPÍTULO XV

QUE ES MAYOR QUE LO QUE PODEMOS PENSAR

Así pues, Señor, no sólo eres algo mayor que lo cual nada podemos pensar, sino que eres algo mayor que lo que podemos pensar. Y dado que somos capaces de pensar que existe algo así, si tú no eres eso mismo, podríamos pensar algo mayor que tú, lo cual es imposible.

CAPÍTULO XVI

QUE ES «UNA LUZ INACCESIBLE» LA QUE ÉL HABITA

Señor, la luz en que habitas es realmente inaccesible[26]. En verdad no hay nada que la penetre para poderte ver claramente. Francamente no veo tu luz porque es demasiado intensa para mí, y sin embargo todo lo que veo lo veo gracias a ella; del mismo modo que el ojo débil ve todo lo que ve por la luz del sol, aunque no pueda dirigir su mirada al propio sol. Mi entendimiento no se puede dirigir a ella. Su fulgor es demasiado intenso, el ojo del alma no puede captarla, ni siguiera dirigirle la mirada pues no soporta mirarla directamente. Su fulgor deslumbra, su vastedad anonada, su inmensidad ofusca, confunde su grandeza. ¡Oh suma e inaccesible luz,
113 oh completa y bienaventurada verdad, / qué lejos estás de mí, que estoy tan cerca de ti! ¡Qué lejos estás de mi vista, que está tan presente a la tuya! Estás completamente presente en todas partes

[26] I Tim 6, 16.

y no te veo. En ti me muevo, en ti soy[27], y no puedo acercarme a ti. Estás en mí y en torno a mí y no te siento.

[27] Cf. Act 17, 28.

CAPÍTULO XVII

QUE EN DIOS HAY ARMONÍA, OLOR, SABOR, SUAVIDAD, BELLEZA, DE UN MODO INEFABLEMENTE SUYO

Todavía permaneces, Señor, en tu luz y bienaventuranza oculto a mi alma, y por ello se halla envuelta en tinieblas y en su miseria. Mira a su alrededor y no ve tu belleza. Escucha y no oye tu armonía. Huele y no percibe tu aroma. Gusta y no halla tu sabor. Palpa y no siente tu suavidad. Todo esto lo tienes, Señor Dios, a tu modo inefable, y lo has dado a su modo sensible a las cosas que has creado; pero los sentidos de mi alma están envarados, aturdidos, obstruidos por la inveterada flaqueza del pecado.

CAPÍTULO XVIII

QUE NI EN DIOS NI EN SU ETERNIDAD, QUE ES ÉL MISMO, HAY PARTES

¡Y he aquí de nuevo la turbación! ¡He aquí que de nuevo me encuentro triste y apenado cuando buscaba el gozo y la alegría! Mi alma esperaba
114 ya la saciedad, ¡y hela aquí de nuevo / abrumada por la escasez! Creía que ya iba a comer ¡y he aquí que estoy más hambriento! Me esforzaba por elevarme a la luz de Dios ¡y he vuelto a caer en mis tinieblas! Y no sólo he recaído en ellas, sino que me siento envuelto por ellas. En ellas caí antes de que «me concibiera mi madre»[28]. En su seno fui concebido y en su rebujo nací. Hace tiempo que caímos con aquel «en quien todos pecamos»[29]. En aquel que poseía sin esfuerzo y para su mal y el nuestro lo perdió, todos perdimos lo que ignoramos cuando queremos buscarlo, lo que no encontramos cuando

[28] Cf. Sal 50, 7.
[29] Cf. Rom 5, 12.

indagamos, lo que una vez hallado no es lo que buscábamos. Ayúdame, «por tu bondad, Señor». «He buscado tu rostro, Señor, buscaré tu rostro; no apartes tu faz de mí»[30]. Elévame de mí a ti. Purifica, cura, aguza, ilumina el ojo de mi espíritu para que te vea. ¡Que mi alma reúna todas sus fuerzas y que con todo su entendimiento se dirija de nuevo hacia ti, Señor!

¿Qué eres, Señor, qué eres, qué entenderá de ti mi corazón? Eres ciertamente vida, sabiduría, verdad, bondad, beatitud y eres todo verdadero bien. Esto es mucho. Mi endeble entendimiento no puede abarcarlo todo de una sola mirada para deleitarse con todo a la vez. ¿Cómo es, Señor, que eres todo esto? ¿Acaso se trata de partes tuyas o en cada una de ellas está todo lo que eres? Pero todo lo que consta de partes no es totalmente uno, sino de algún modo múltiple y diverso de sí mismo y puede descomponerse ya sea realmente o con el entendimiento; lo que es ajeno a ti, mejor que lo cual nada puede ser pensado. No hay pues partes en ti, Señor, no eres múltiple, sino que eres de tal modo uno e idéntico a ti mismo que en nada eres desemejante de ti mismo. Es más, eres la misma unidad, no divisible por ningún entendimiento. Así pues, la vida, la sabiduría y todo lo demás no son partes tuyas, sino que todas son una, y cualquiera
115 de ellas / es todo lo que tú eres y todo lo que son todas las demás. De modo que ni tú tienes par-

[30] Sal 26, 8.

tes ni tu eternidad, que eres tú, en lugar alguno ni nunca es parte tuya o parte de sí misma, sino que estás entero en todo lugar, y tu eternidad está siempre entera.

CAPÍTULO XIX

QUE NO ESTÁ EN LUGAR NI TIEMPO, AUNQUE TODO ESTÁ EN ÉL

Pero si por tu eternidad has sido, eres y serás, y haber sido no es lo mismo que ser, ni ir a ser; y ser no es haber sido ni ir a ser, e ir a ser no es haber sido ni ser, ¿de qué modo tu eternidad es siempre entera?

¿Es acaso porque en tu eternidad nada ha acontecido que ya no sea, ni nada será en el futuro que todavía no sea? Por tanto, no fuiste ayer o serás mañana, sino que eres ayer, hoy y mañana. Es más, no eres ni ayer ni hoy ni mañana, sino que simplemente eres fuera de todo tiempo. Ya que ayer, hoy y mañana son sólo algo en el tiempo. Tú, en cambio, a pesar de que nada sea sin ti, no estás en lugar ni tiempo alguno, si bien todas las cosas están en ti. Nada te contiene y, sin embargo, tú lo contienes todo.

CAPÍTULO XX

QUE ES ANTES Y MÁS ALLÁ DE TODAS LAS COSAS, INCLUSO DE LAS ETERNAS

Tú llenas y envuelves todas las cosas, eres antes y más allá de todas las cosas. Eres sin duda antes de todas las cosas porque antes de que fueran hechas tú eras. Sin embargo ¿cómo puedes ser más allá de todas las cosas? ¿Cómo es que seas más allá de las cosas que no tendrán fin?

¿Es tal vez porque las cosas no pueden ser sin ti si bien tú no serías menos aunque todas ellas volviesen a parar a la nada? Es en este sentido que eres de algún modo más allá de ellas. ¿Acaso porque podemos pensar que ellas tienen fin, y en cambio, tú verdaderamente no? Pues, así como ellas tienen fin de algún modo, tú no lo tienes de ninguno. Y en verdad lo que de ningún modo tiene fin es posterior a lo que de alguna manera acaba. ¿Quizás sobrepasas todas las cosas, incluso las eternas porque tu eternidad y la suya te es enteramente presente a ti, mientras que las cosas eternas no gozan toda-
116 vía de la parte / de su eternidad que está por

venir como tampoco gozan de la que ya aconteció? Así es como eres siempre más allá de ellas, porque estás siempre presente, es decir, porque te es siempre presente aquello a lo que ellas todavía no han llegado.

CAPÍTULO XXI

SI ESTO ES «EL SIGLO DEL SIGLO» O «LOS SIGLOS DE LOS SIGLOS»

¿Y esto es «el siglo del siglo» o «los siglos de los siglos»?[31]. Pues así como el siglo contiene todo lo temporal, así tu eternidad contiene los siglos mismos de los tiempos. Y esta eternidad tuya es «siglo» por su indivisible unidad, y «siglos» por su interminable inmensidad. Y aunque seas tan grande, Señor, que todas las cosas están llenas de ti y en ti son, sin embargo el espacio te es de tal modo ajeno, que en ti no hay medio, ni mitad, ni parte alguna.

[31] Expresión hebrea que significa «eternidad».

CAPÍTULO XXII

QUE SÓLO ÉL ES LO QUE ES Y EL QUE ES

Por tanto, sólo tú, Señor, eres lo que eres y eres el que eres[32]. Porque aquello que es una cosa si la tomamos como todo y otra si la vemos en sus partes, y en la que algo es mudable, no es totalmente lo que es. Y lo que empezó del no ser y puede ser pensado como no existente, que si no subsiste en otro vuelve al no ser, y que tiene un pasado que ya no es y un futuro que no es todavía, no es de una manera propia y absoluta. Pero tú eres verdaderamente lo que eres, porque lo

[32] Cf. Éx 3,14. Durante la Edad Media esta frase del Antiguo Testamento tuvo un valor muy relevante. Son las palabras que, cuenta la Biblia, Dios respondió a Moisés cuando éste le preguntó quién era. En la tradición judía la revelación del nombre es símbolo de revelación de la identidad. La respuesta «soy el que soy» equivale, para un judío, a «soy el innombrable». Pero en la Edad Media latina se interpretó en un sentido muy distinto: se consideró que Dios revelaba su ser por excelencia, idea que, por otra parte, es una de las principales características de la filosofía medieval. Así como en el neoplatonismo Dios es caracterizado primariamente como el sumo bien, la escolástica hará hincapié en el ser.

que alguna vez o de algún modo eres, eso eres enteramente y siempre.

Tú eres el que propia y simplemente eres porque no tienes pasado ni futuro, sino sólo presente, y no puedes ser pensado en ningún momento como no existente. Y eres también vida, luz, sabiduría, bienaventuranza, eterni-
117 dad / y todo lo que es bueno; y sin embargo, no eres sino un único y supremo bien. Te bastas absolutamente a ti mismo, de nada careces y de ti, en cambio, todas las cosas han de menester para ser y ser buenas.

CAPÍTULO XXIII

QUE ESTE BIEN ES IGUALMENTE EL PADRE, EL HIJO Y EL ESPÍRITU SANTO; Y QUE ÉL ES EL UNO NECESARIO, ES DECIR, LO QUE ES TODO, ENTERO Y SÓLO BUENO

Este bien eres tú, Dios Padre, y es tu Verbo[33], es decir, tu Hijo. Pues en el Verbo con el cual te dices a ti mismo no puede haber otra cosa que lo que hay en ti, nada mayor ni menor, ya que tu Verbo es tan verdadero como tú eres veraz. Por esto es la misma verdad, la misma que tú, y no otra distinta de ti. Y eres de tal modo simple que de ti no puede nacer nada distinto de lo que tú eres. Este mismo bien es también el amor uno y mutuo entre tú y tu Hijo, esto es, el Espíritu Santo que procede de ambos. Y en este amor no hay diferencia entre tú y tu Hijo, pues tú lo amas y te amas y él te ama y se ama en tanto y en cuanto tú eres y él es. Y lo que no es dispar de

[33] Traducimos *verbum* por «verbo» porque denota más fielmente el carácter de «acción» que tiene la dimensión creadora de Dios, aunque también se puede traducir por «palabra».

ti y de él no es distinto de ti y de él, además, de la suma simplicidad no puede proceder algo distinto de aquello de lo que procede. Y lo que es cada uno de ellos por sí mismo, eso es toda la Trinidad a la vez, Padre, Hijo y Espíritu Santo, porque cada uno de ellos no es otra cosa que la unidad sumamente simple, la cual no puede ser múltiple ni ser una cosa y otra.

«Y sólo una cosa es necesaria»[34]. Esto es aquel uno necesario en el que es todo bien o, mejor dicho, que es el bien de todo, bien único, bien total y sólo bien.

---

[34] Lc 10, 42.

CAPÍTULO XXIV

CONJETURA SOBRE CÓMO Y CUÁNTO ES ESTE BIEN

Ahora reacciona, alma mía, alza todo tu entendimiento y piensa cuanto puedas acerca de cómo y cuán grande es este bien. Pues, si cada uno de
118 los bienes / es deleitable, calcula cuán deleitable debe ser aquel bien que contiene el disfrute de todos los bienes, y no tal como lo hemos experimentado en las cosas creadas, sino de modo tan diferente como difiere el creador de la criatura. Si la vida creada es buena, ¡cuán buena será la vida creadora! Si la salud creada es lozana, ¡qué lozanía la de la salud que creó toda salud! Si la sabiduría en el conocimiento de las cosas creadas es digna de ser amada, ¡qué digna de ser amada será la sabiduría que creó todas las cosas de la nada! En fin, si hay tantos y tan grandes deleites en las cosas deleitables, ¡cuál y cuánto deleite habrá en aquel que las hizo!

CAPÍTULO XXV

CUÁLES Y CUÁN GRANDES BIENES HAY PARA LOS QUE GOCEN DE ÉL

¡Oh, quién fruirá de este bien! ¿Cómo será y cómo no será? Será ciertamente como quiera, y como no quiera no será. Allí los bienes del cuerpo y del alma serán tales como «el ojo no ha visto, ni el oído ha oído ni el corazón del hombre»[35] ha imaginado. ¿Por qué vagas pues, esbozo de hombre, a través de tantas cosas, buscando los bienes de tu alma y de tu cuerpo? Ama el único bien en quien están todos los bienes y basta. Desea el bien simple que es todo bien y es todo. Pues ¿qué amas carne mía, qué deseas alma mía? Allí está, allí está todo lo que amáis, todo lo que deseáis.

Si os deleita la belleza «los justos resplandecerán como el sol»[36]. Si la velocidad o la fortaleza o la libertad del cuerpo a la que nada puede opo-

[35] I Cor 2, 9.
[36] Mt 13, 43.

nerse, «serán semejantes a los ángeles de Dios»[37] puesto que «se siembra un cuerpo animal y brota un cuerpo espiritual»[38] por el poder divino, desde luego, no por su naturaleza. ¿Si una vida larga y llena de salud? Allí se halla la sana eternidad y la eterna salud, porque «los justos vivirán eternamente»[39] y «la salud de los justos proviene del Señor»[40]. Si la saciedad serán saciados «cuando la gloria de Dios se manifieste»[41]. Si
119 la / embriaguez, «se embriagarán de la abundancia de la casa de Dios»[42]. Si la música, allí los coros de ángeles cantan a Dios sin fin. Si cualquier voluptuosidad no impura, sino pura, Dios «les dará de beber del torrente de su voluptuosidad»[43].

Si os deleita la sabiduría, la propia sabiduría de Dios se manifestará. Si la amistad, amarán a Dios más que a sí mismos y se amarán los unos a los otros tanto como a sí mismos, y Dios los amará más de lo que se aman ellos mismos, pues por él lo aman, se aman a sí mismos y aman a los demás, mientras que Él se ama y los ama por sí mismo. Si la concordia, todos ellos tendrán una única voluntad porque no tendrán más que la voluntad de Dios. Si el poder, serán tan omni-

---

[37] Mt 22, 30.
[38] I Cor 15, 44.
[39] Sab 5, 16.
[40] Sal 36, 49.
[41] Sal 16, 15.
[42] Sal 35, 9.
[43] Ibídem.

potentes con su voluntad como Dios con la suya; pues, así como Dios puede lo que quiere por sí mismo, así podrán ellos lo que quieran por Él, puesto que no querrán sino lo que Él quiera, y asimismo Él querrá lo que ellos quieran, y lo que Él quiere no puede no ser. ¿Si honores y riquezas? Dios «establecerá a sus siervos buenos y fieles encima de muchas»,[44] más aún, «serán llamados hijos de Dios»[45] y dioses, y lo serán; y donde esté su hijo allí estarán ellos como «herederos de Dios y coherederos de Cristo».[46] Si la verdadera seguridad, estarán tan seguros que nunca y de ningún modo les han de faltar estos bienes o, mejor dicho, este Bien; como lo están de que nunca querrán renunciar a ellos, y de que Dios, que los ama a ellos que lo aman, no se lo ha de quitar por su voluntad, ni que algo más poderoso que Dios les haya de forzar a separarse de Él.

120 ¡Cuál y cuán gran gozo hay donde hay tal y tan gran bien! Corazón humano, corazón indigente, corazón lleno de calamidades, corazón abrumado por ellas..., ¡cuánto gozarías si tuvieras todos estos bienes en abundancia! Pregunta a las profundidades de tu alma si podrían contener el gozo de tanta felicidad. Lo cierto es que, si alguien otro a quien amaras totalmente como a ti mismo gozara de la misma felicidad, se duplicaría tu gozo, porque no te alegrarías menos

---

[44] Mt 25, 21-23.
[45] Mt 5, 9.
[46] Rom 8, 17.

por él que por ti mismo. Y si fueran dos o tres o muchos más los que gozaran de él, gozarías por cada uno de ellos tanto como por ti mismo si los amaras como a ti mismo. Por consiguiente, en el amor perfecto de los innumerables bienaventurados ángeles y humanos donde nadie ama menos a otro que a sí mismo, ninguno gozará por cada uno de los demás menos que por sí mismo. Si pues el corazón del hombre apenas puede contener su gozo por tan gran bien propio, ¿cómo será capaz de contener tantos y tan grandes goces? Y puesto que cuanto más se ama a alguien, más se alegra uno de su bien, así en la felicidad perfecta cualquiera amará incomparablemente más a Dios que a sí mismo y que a todos los que están con Él, y así gozará incomparablemente más por la felicidad de Dios que por la suya propia y la de todos los que están con Él. Mas si aman a Dios «con todo su corazón, con todo su espíritu y con toda su alma»[47], y sin embargo todo su corazón, todo su espíritu y toda su alma no bastan para la medida de este amor, entonces ciertamente gozarán de tal modo con todo su corazón, todo su espíritu y toda su alma que todo su corazón, todo su espíritu y toda su alma no bastarán para la plenitud de su gozo.

---

[47] Mt 22, 37.

CAPÍTULO XXVI

SI ÉSTE SERÁ EL GOZO PLENO QUE PROMETE EL SEÑOR

Dios mío y Señor mío, esperanza mía y gozo de mi corazón, di a mi alma si éste es el gozo de que nos hablas a través de tu hijo: «pedid y se
121 os dará para que vuestro gozo / sea pleno»[48]. He hallado, en efecto, un gozo pleno y más que pleno. Después de colmar el corazón, el espíritu, el alma, el hombre entero de este gozo, rebosará aún tu gozo por encima de toda medida. Es decir, que no todo el gozo entrará en los que se regocijen, sino que serán todos los que se regocija quienes entrarán en él. Di, Señor, di a tu siervo en el fondo de su corazón si éste es el gozo que aguarda a los siervos tuyos que accedan «al gozo de su Señor»[49]. Este gozo en el que se regocijarán tus elegidos «ni el ojo lo vio, ni el oído lo oyó ni ha entrado nunca en el corazón del hombre»[50]. No he pues dicho ni pensado

[48] Jn 16, 24.
[49] Mt 25, 21.
[50] I Cor 2, 9.

todavía, Señor, cuánto se regocijarán estos tus bienaventurados. Se regocijarán tanto cuanto amarán, amarán tanto cuanto conocerán. ¡Cuánto te conocerán, Señor, entonces, y cuánto te amarán! Ciertamente «ni el ojo, lo ha visto, ni el oído lo ha oído, ni ha entrado en el corazón del hombre» en esta vida cuanto te conocerán y te amarán en aquélla.

Te ruego, Señor, haz que te conozca, que te ame para regocijarme en ti. Y, si no lo puedo plenamente en esta vida, al menos que avance siempre aquí en la tierra hasta que venga plenamente a mí. Haz que aquí aumente mi conocimiento de ti y que allí llegue a ser pleno, para que aquí mi gozo sea grande en esperanza y allí pleno en realidad. Señor, por medio de tu hijo nos mandas o, más bien, nos aconsejas pedir y prometes que seremos complacidos para que nuestro gozo sea pleno. Pido, Señor, lo que nos aconsejas por medio de nuestro admirable consejero: que reciba lo que prometes por tu verdad para que mi gozo sea pleno, Dios veraz. Pido que accedas a mis ruegos para que mi gozo sea pleno. Mientras tanto, que lo medite mi mente, que mi lengua hable de ello, que lo ame mi corazón, que mi boca lo predique. Que mi alma esté ham-
122 brienta y mi carne tenga sed, que lo desee / todo mi ser, hasta que acceda al gozo del Señor, que es Dios trino y uno «bendito por los siglos. Amén»[51].

---

[51] Rom 1, 21.

Colección Clásicos del Pensamiento

TÍTULOS PUBLICADOS

53. Wilhelm von Humboldt: *Los límites de la acción del Estado.*
54. Jean-Jacques Rousseau: *El contrato social o Principios de derecho político* (3.ª ed.).
55. *Fragmentos Vaticanos.*
56. Jean-Jacques Rousseau: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su Proyecto de reforma.*
57. Marsilio de Padua: *El defensor de la paz.*
58. Francis Bacon: *Teoría del cielo.*
59. Immanuel Kant: *La metafísica de las costumbres* (2.ª ed.).
60. *Libro de los Muertos* (2.ª ed.).
61. Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del «Spiegel»* (2.ª ed.).
62. Baruch Spinoza: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos.*
63. Nicolai Hartmann: *Autoexposición sistemática.*
64. Marco Tulio Cicerón: *Sobre los deberes.*
65. Santo Tomás de Aquino: *La monarquía* (2.ª ed.).
66. *La Revolución francesa en sus textos.*
67. Joseph de Maistre: *Consideraciones sobre Francia.*
68. Hans J. Morgenthau: *Escritos sobre política internacional.*
69. Thomas Paine: *El sentido común y otros escritos.*
70. *Himnos babilónicos.*
71. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling.*
72. Eduard Bernstein: *Socialismo democrático.*
73. Voltaire: *Filosofía de la Historia.*
74. Immanuel Kant: *Antropología práctica.*
75. Karl Mannheim: *El problema de una sociología del saber.*
76. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Sobre la religión.*

77. Pedro Abelardo: *Conócete a ti mismo.*
78. Carl Schmitt: *Sobre el parlamentarismo.*
79. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino.*
80. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Los elementos del Derecho natural.*
81. Nicolás Maquiavelo: *Escritos políticos breves.*
82. Johann Gottlieb Fichte: *El Estado comercial cerrado.*
83. Epicuro: *Obras* (2.ª ed.).
84. Johann Christoph Friedrich Schiller: *Escritos sobre estética.*
85. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Escritos de dinámica.*
86. Anne-Robert-Jacques Turgot: *Discursos sobre el progreso humano.*
87. Immanuel Kant: *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.*
88. Francis Hutcheson: *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza.*
89. Thomas Hobbes: *Diálogo entre un filósofo y un jurista, y escritos autobiográficos.*
90. Bartolomé de Las Casas: *Brevísima relación de la destruición de las Indias.*
91. Guillermo de Ockham: *Sobre el gobierno tiránico del papa.*
92. David Hume: *Historia natural de la religión.*
93. Dante Alighieri: *Monarquía.*
94. Thomas Hobbes: *Behemoth.*
95. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Cartas sobre dogmatismo y criticismo.*
96. Fadrique Furió Ceriol: *El Concejo y Consejeros del Príncipe.*
97. Ludwig Feuerbach: *Escritos en torno a «La esencia del cristianismo».*
98. Ludwig Ernst Borowski: *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant.*
99. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio.*
100. *Ley de las XII Tablas.*
101. John Stuart Mill: *Bentham.*
102. Arthur Schopenhauer: *Los designios del destino. Dos opúsculos de Parerga y Paralipómena.*
103. Jean-Jacques Rousseau: *Escritos polémicos.*

104. Adán Mickiewicz: *El libro de la nación polaca y de los peregrinos polacos.*
105. Jean-Jacques Rousseau: *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos.*
106. Christian Thomasius: *Fundamentos de derecho natural y de gentes.*
107. Alexandr Ivánovich Herzen: *Pasado y pensamientos.*
108. *Los primeros Códigos de la humanidad.*
109. Francisco de Vitoria: *La Ley.*
110. Johann Gottlieb Fichte: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión.*
111. Pletón (Jorge Gemisto): *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro.*
112. Hans Kelsen: *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*
113. Ludwig Wittgenstein: *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología.* Vol. II.
114. Léon Blum: *La reforma gubernamental.*
115. Henri Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*
116. Erasmo de Rotterdam: *Educación del príncipe cristiano.*
117. John C. Calhoun: *Disquisición sobre el gobierno.*
118. Carl Schmitt: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica.*
119. Johann Gottlieb Fichte: *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua.*
120. Johann Wolfgang von Goethe: *Teoría de la naturaleza.*
121. Wilhelm von Humboldt: *Escritos de filosofía de la historia.*
122. Justo Lipsio: *Políticas.*
123. Hans Kelsen: *El Estado como integración. Una controversia de principio.*
124. N. Karamzín, P. Chaadáev, A. Jomiakov, I. Kircevski, K. Leóntiev, F. Dostoievski, V. Soloviev, N. Berdiáev, G. Fedótov, D. Lijachev: *Rusia y Occidente (Antología de textos).*
125. Juan Luis Vives: *El socorro de los pobres. La comunicación de bienes.*
126. René Descartes: *Las pasiones del alma.*
127. San Anselmo: *Proslogion.*

SAN ANSELMO de Canterbury (1033-1109), Padre de la escolástica medieval y uno de los prelados ingleses más eminentes, nació en Aosta, en plenos Alpes italianos. Ya de niño quiso ser monje pero su padre se lo prohibió. Se fue de casa a la edad de veintitrés años y se hizo monje en 1060 en el monasterio de Le Bec, en Normandía, cuando su prior era Lafranco, un famoso dialéctico. Fue nombrado arzobispo de Canterbury en 1089. Anselmo adoptó la concepción gregoriana de la relación entre el Estado y la Iglesia, que le acarreó no pocos problemas con la corona inglesa. Como filósofo, Anselmo fue un realista. Uno de sus primeros libros, *De fide Trinitatis,* constituía una crítica a la doctrina de la Trinidad expuesta por el nominalista Roscelino. Sus publicaciones más célebres son el *Monologium* y el *Proslogion,* donde intenta mostrar la existencia y la naturaleza de Dios. En *Cur Deus homo* desarrolla una concepción de la expiación que sigue siendo sostenida por teólogos ortodoxos.

JORDI COROMINAS y *JUDIT RIBAS* son licenciados en Filosofía por la Universidad Autónoma y Universidad de Barcelona y profesores de la Universidad Centroamericana de Managua (Nicaragua). Son autores de *Identidad y pensamiento latinoamericano,* así como de diversas traducciones, artículos y materiales para la enseñanza de la filosofía.